

Lao-Tse

LA REGOLA CELESTE

a cura di Alberto Castellani

*Ristampa anastatica
della prima edizione del 1927*



Sansoni Editore

Titolo originale:

Tao Tê Ching

Traduzione di Alberto Castellani



INTRODUZIONE

A

PAOLO EMILIO PAVOLINI

ORIENTALISTA E GLOTTOLOGO

IN SEGNO DI PROFONDA AMMIRAZIONE

E DI RICONOSCENTE AFFETTO

INTELLIGENTE

A
PAOLO EMILIO TAVOLINI
CONTRIBUENTE A GUSTAVO

IN MEMORIA DI GIUSEPPE TAVOLINI

Il presente volume è dedicato a Paolo Emilio Tavolini, che ha dato un contributo importante alla cultura italiana. La sua opera è stata di grande valore e ha lasciato una traccia indelebile nella storia della nostra letteratura. La sua figura è stata sempre presente nella nostra mente e nella nostra anima. La sua opera è stata di grande valore e ha lasciato una traccia indelebile nella storia della nostra letteratura.

Il presente volume è dedicato a Paolo Emilio Tavolini, che ha dato un contributo importante alla cultura italiana. La sua opera è stata di grande valore e ha lasciato una traccia indelebile nella storia della nostra letteratura. La sua figura è stata sempre presente nella nostra mente e nella nostra anima. La sua opera è stata di grande valore e ha lasciato una traccia indelebile nella storia della nostra letteratura.

INTRODUZIONE

I.

LAO TSŮ (1).

L'ETÀ CHE FU SUA.

Quel che ci è noto nella vita materiale di Lao Tsŭ si riduce a ben poco: Ssŭ Ma Ch'ien, nella prosa lapidaria dei suoi ricordi storici, ne fissa le linee essenziali come segue: «Lao Tsŭ era del villaggio di Ch'ü Jên; del distretto di Li; della provincia di K'u; del reame di Ch'u: il (suo) casato era Li; il nome Er l; il titolo Po

(1) L'Edit. ha creduto opportuno di adoprare sulla copertina la lettura Lao Tse, perchè più comunemente nota in vece di Lao Tsŭ (metodo di trascrizione Wade) come io ho usato per tutto il volume. Cfr. le Note pag. 143, n. 1. «Lao Tsŭ» significa il «Vecchio Maestro»: «tsŭ» vuol dire anche «ragazzo» e ciò darebbe «il vecchio ragazzo»; allusione alla leggenda della sua nascita. La madre si sentì incinta di lui nel momento in cui osservava nel cielo una stella cadente: alcuni scrittori asseriscono che sua madre lo portò in seno molti anni e lo partorì dal fianco sinistro (in cinese «Hsieh Shêng» = «partorito attraverso le costole»). Nacque con la testa canuta come colui che forse aveva già meditato a lungo fin nell'alvo materno. (Yüan Chien Lei Han, cap. 315. 5. Enciclopedia della Din. Ch'ing 1710).

Y a n g ; il nome postumo T a n ; fu istoriografo negli archivi degli C h o u L a o T s ũ coltivava la virtù del T a o ; il suo studio fu di aspirare a nascondere se stesso e a rimanere senza nome: visse in C h o u lungo tempo: vedendo la decadenza di C h o u se ne andò: arrivato al confine, il custode Y i n H s i (1) disse: " Sei in procinto di partire, ti costringo a scrivere un libro per me ". Dopo di ciò L a o T s ũ compose un libro in due parti dove si parla del significato del T a o e della (sua) virtù con 5000 e più parole e parti: nessuno sa dove sia andato a finire » (2).

In questa concisa biografia che l'Erodoto della Cina fa di L a o T s ũ (3), tre cose come tre punti culminanti e decisivi per la storia del suo pensiero ci importano prima di tutto: 1° la sua permanenza

(1) Il Guardiano del Passo, detto comunemente Y i n H s i non è altri che K u a n Y i n T s ũ, rimasto famoso negli annali del T a o i s m o , perchè supposto l'istigatore all'opera del Maestro: però il tutto sa di leggenda. Il metodo di fare un cappello artificiale, cioè ricercare una causa esterna ad un libro famoso, è taoista. (Cfr. per es. L i e h T s ũ, Cap. I). Sotto il nome di K u a n Y i n T s ũ « *Il Maestro guardiano della barriera* » va oggi un trattato taoista che molti vogliono attribuire a Y i n H s i ma che è forse opera di T' i e n T' u n g H s ũ della Din. T' a n g (620-906).

(2) Cfr. S s ũ M a C h' i e n, S h i h C h i, Lib. LXIII.

(3) Il fatto che oltre che di Budda (622 a. C.) in India, di Zoroastro (650 a. C.) in Persia, L a o T s ũ è contemporaneo di Confucio si rileva da più punti del L i C h i [I, 24; II, 22, 24, 28] e del C h i a Y ũ [11, 24] oltre che da L i e h T s ũ e da C h u a n g T s ũ.

in C h o u con l'ufficio d'istoriografo nel terzo ministero, istituito con gli altri cinque dai primi fondatori della 3^a Dinastia; 2° il suo incontro con Y i n H s i al H a n K u K u a n, una barriera ad ovest del reame di C h o u, nell'odierno H o N a n; 3° la sua partenza senza ritorno dal paese dove visse e pensò. La parte essenziale della vita di L a o T s ũ s'impernia su questi tre punti che sono come le tre tappe principali nell'evoluzione della sua sagoma d'uomo e di pensatore.

Essere a quei tempi istoriografo nell'archivio del terzo ministero in C h o u, voleva dire avere a portata di mano non solo tutti i più preziosi documenti che riguardavano molto da vicino l'intimo organamento della gloriosa dinastia, più volte secolare, ma significava anche subire incitamenti a studi sempre più profondi per indagare, oltre quella storia dinastica, le più remote età della civiltà cinese.

L'annalista di questo ministero alla cui presidenza gli C h o u avevano designato un T a i T s u n g P o o « *Gran Cerimoniere* », oltre al suo lavoro strettamente professionale, aveva anche l'incombenza di raccogliere e registrare tutto quello che di novità veniva portato in Cina dal difuori. L a o T s ũ deve quivi aver sentito più volte, come un abbraccio fecondo, la stretta che dà luce tra il passato e l'avvenire, e dal suo tranquillo posto di scriba deve avere avuto, davanti alla ressa dei secoli e al tumulto delle genti, quello slancio d'intuizione che fa risalire dal particolare al generale e dal tempo all'eterno.

In C h o u dove veniva, per un saggio incanalamento amministrativo, a confluire tutta la linfa della

vasta confederazione feudale e di dove per raggiungere l'ardua periferia di questa dovevano partirsì in ogni istante, come scintille animatrici, i più vigorosi e vigili impulsi del governo, L a o T s ũ era nell'anima dell'Impero, ospite e testimone della più intensa concentrazione spirituale di tutto il Paese. Il pensiero era un capitale prezioso: in questo focolaio d'immenso ardore, ma anche d'incalcolabile dispendio, ogni energia umana veniva violentemente tesaurizzata; e in questo crogiolo di energie umane in continuo sobbalzo e scatenamento, in questa fornace di vigilia, di ansia e di fatalità, L a o T s ũ, profondo osservatore del mondo e mistico e insonne organatore di se stesso, ha compiuto i suoi « *Lehrjahre* ». Qui dalla somma della sua esperienza, nel predominio del male e del peggio incalzante, L a o T s ũ deve avere maturato in silenzio la sua concezione. In mezzo al tumulto degli avvenimenti imprevisi e contrastanti, dietro la delusione e il dolore che, attento, vedeva sbocciare a sommo di quasi tutte le azioni umane, egli sentiva che necessario era trovare all'uomo un fulcro al difuori di se stesso a cui riallacciare, coordinandone le fila, tutta la gran matassa delle contraddizioni umane e naturali. L'Imperatore, quale Figlio del Cielo, non gli bastava più: come uomo, era esso pure impigliato nel visco delle passioni e quindi fallibilissimo: il vecchio S h a n g T i, « *Il sovrano dell'alto* » della tradizione ufficiale aveva carattere troppo indeterminato e peccava, se non di antropomorfismo, certo di antropocentrismo; gli ci voleva l'eterno, l'assoluto. Per questo a un certo punto egli lascia la

corte; sente il bisogno di allontanarsi dal mondo per meglio comprendere il mondo ed incontra sulle vie dell'esilio la ragione dell'opera che lo rende immortale: in questa sua fuga L a o T s ũ ha i suoi brevi ed ignoti « *Wanderjahre* ».

Lo stesso S s ũ M a C h ' i e n non è riuscito, dopo lunghe ricerche, basate sopra un ricco materiale di fonti e di informazioni attendibilissime abilmente utilizzate, a stabilire con certezza l'epoca in cui nacque il nostro filosofo: oggi si accetta come data approssimativa l'anno 604 a. C.: cioè il terzo anno del Regno di T i n g W a n g (606-586 a. C.). L a o T s ũ è dunque, per quanto qualche diecina d'anni più vecchio, contemporaneo di Confucio (551-479 a. C.) e deve esser vissuto con maggior probabilità tra il 570 e il 490 a. C. durante un periodo decisivo per la 3^a Dinastia.

Questa era sorta già nel 1050 a. C. sulle rovine delle prime due Dinastie storiche H s i a (1989-1559) e S h a n g [Y i n] (1558-1050 a. C.). Si chiamava degli C h o u perchè nel 1275 a. C. T a n F u , bisavolo di F a – il quale, dopo avere abbattuto nel 1050 a. C. C h o u H s i n , ultimo imperatore della 2^a Din. S h a n g [Y i n] diverrà poi capo della 3^a Din. col nome di W u W a n g – era disceso nella vallata di C h o u , alle falde del monte C h ' i , e vi si era stabilito fondandovi il Ducato di C h o u (1), con il mandato imperiale di custodire la vallata della W e i , baluardo contro le sempre ripullulanti incursioni dei barbari occidentali.

(1) Nel H o N a n attuale.

Questa gente che, discendendo dai H s i a , portava in sè, per aver servito a lungo di barriera alle minacciose scorrerie barbariche, qualche stilla di sangue turco, aveva con F a , dopo ch'egli ebbe, a capo di una vasta coalizione feudataria, debellata nell'ultimo imperatore la Din. precedente, rivendicato a sè il potere imperiale su tutto il territorio cinese. I capostipiti di questo novo governo oltre che F a , come abbiamo visto, primo imperatore col nome di W u W a n g (imp. nel 1150, m. nel 1045 a. C.) erano il suo minor fratello T a n , gran fautore del regime antico, tipo Y a o , S h u n e Y ü , col titolo di C h o u K u n g , « *Duca di C h o u* », nome rimasto venerato da tutti nella storia cinese, specie dalla casta dei letterati, dietro l'entusiasmo di Confucio; e C h ' a n g , padre di F a , col titolo di W ê n W a n g , « *Imperatore W ê n* » conferitogli dal figlio regnante, per debito di pietà filiale. L'influenza maggiore sulla famiglia e sul governo l'ebbe sempre C h o u K u n g ed al suo genio ed alla sua saggezza si deve se questa 3^a Din. gittò fin da prima robuste radici da durare ininterrotta 794 anni con 34 Imperatori.

Scomparsi i primi iniziatori e fondatori, la lunga successione degli eredi al trono cui incombeva il compito di tenere insieme nel tempo questa specie di federazione di stati sopra un territorio immenso, il male comincia, presto a insinuarsi attraverso l'ambizione e la cupidigia dei diversi Principi, capi delle diverse regioni feudatarie legate d'obbedienza e di tributo al formidabile accentramento amministrativo degli C h o u . La concorrenza dei Principi

dipendenti al predominio, la speranza ben radicata in ognuno di essi di arrivare, quando che fosse, a prevalere su gli altri sottomettendoseli tutti, alla guisa degli Chou, e quindi di portare il vanto di una nuova fondazione dinastica, faranno sì che la guerra civile, cominciata qua e là a intermittenze, finirà poi col serpeggiare costante per tutto il paese, sbocciando poi in una perfetta anarchia universale impossibile più ad arginarsi. È il tempo in cui il gran vaso della Cina, agitato dal profondo, manda a galla la sua feccia; è l'epoca disperata in cui Confucio predica «*usque ad ravim*» ai Principi sviati la necessità di ristabilire nella sua interezza il buon governo antico e in cui Lao Tsū comincia a intravedere nella lunga bufera, di tra la nuvolaglia rotta, il tenero profilo di novi orizzonti.

Secondo Ssū Ma Ch'ien l'impulso di abbandonare il territorio imperiale sarebbe venuto a Lao Tsū soprattutto dal contemplare la decadenza in cui stava sempre più affondando questa casa di regnanti.

Sotto Ting Wang parve ad un certo momento che i subdoli attacchi dei Principi feudatari si allentassero alquanto; una certa calma pareva che cominciasse a rifiorire. Ting Wang morendo lascia il trono al figlio Yi che col nome Chien Wang (585-572) riuscì un monarca clemente, studioso di ricondurre ad onore la dignità dell'Impero: fu anzi tanto giusto che ribelli dello stato vicino Chin, dopo avere ucciso il lor sovrano, marchese Li, maculato di vizi osceni, mandarono nel 573 certi Hsün Yin e Shih Fang

ad offrire il principato vacante ad uno della sua famiglia, a Tao Kung (572-557) chiedendo così addirittura l'annessione del loro territorio agli Chou. Nel 571, morto Chien Wang, sale al trono Hsieh Hsin, suo figlio, col nome di Ling Wang (571-545).

Poco prima dell'avvento di Ling Wang, il nostro filosofo era arrivato a Chou, attiratovi forse dalla pace che allora vi pareva ristabilita e vi aveva ottenuto il suo posto di archivista. Ebbe la sua presenza in Chou influenza sul novo Imperatore Ling? Quel che è certo è che i conflitti della Lega del Nord con quella del Sud parevano esser giunti ad una tal quale composizione e che la pace vi si sarebbe detta ormai sicura; ma dopo la morte di Ling Wang viene il rovescio della medaglia, chè suo figlio Kuei, salito al trono col nome di Ching Wang (544-520) si aliena il popolo con la sua cupidigia altera e la sua pazzesca fastomania, ritrascinando con sè nel fango il nome della gloriosa 3^a Dín. I testi riferiscono di questo malcapitato rampollo regio che quando i ministri lo ammonivano sulla inopportunità di certi suoi decreti emanati allo scopo di spremere sempre più il popolo brontolante, che Egli non li ascoltava nemmeno (1).

L' indegno comportarsi del novo imperatore, la corruttela dei tempi han trovata la loro eco eterna in più punti del Tao Tê Ching di Lao Tsū. Il grande pensatore si sente disgustato per tanta dissolutezza di costumi, per l' invadenza della vita

(1) I testi dicono: « Wang pu t'ing ».

dei sensi, per la corsa al piacere, per lo sperpero di tempo in passatempo volgari di *Ching Wang* (1). Ora sospira per il malinteso fasto di corte, per il danaro sacrificato in bagatelle costose e in scenate conviviali che han per conseguenza l'abbandono dei campi da parte dei lavoratori indignati (2); ora è una profezia di definitiva catastrofe per l'Impero il cui avvenire gli si proietta peggiore del presente (3); ora ha una « *boutade* » per i conflitti fraterni e la guerra in genere (4); ora gli pare un'enormità la mania dell'acquisto (5); non solo risospira, come *Confucio*, verso i primi secoli della grande Dinastia ma va più indietro ancora e quindi, in senso suo, più oltre, verso la prima alba della Civiltà cinese quando non esisteva ancora scrittura (6); ridescrivendo a se stesso la perfezione dei regnanti antichi (7); rian dando il tempo in cui i sudditi, da tanto che eran governati bene, non s'accorgevano nemmeno del governo; quando si combatteva senza sangue e si vinceva senza combattere (8); e sospira la santa ignoranza del popolo il quale più era mantenuto in rozzezza e più era felice (9).

(1) Cfr. *Tao Tê Ching*, Cap. 12.

(2) Cfr. *Lao Ts ŭ*, Cap. 53.

(3) Cfr. *ibid.*, Cap. 20.

(4) Cfr. *ibid.*, Cap. 30, 31.

(5) Cfr. *ibid.*, Cap. 46.

(6) Cfr. *ibid.*, Cap. 80.

(7) Cfr. *ibid.*, Cap. 75.

(8) Cfr. *ibid.*, Cap. 68.

(9) Cfr. *ibid.*, Cap. 65.

Il popolo stesso tenuto in freno con la reverenza al Sovrano, come al « *Figlio del Cielo* », dall' inflessibile organizzazione di uno Stato monarchico-teocratico come quello degli Chou, con lo spauracchio di un codice penale che applicava senza pietà supplizi atroci, ridotto quasi al livello di stromento manevole, ritrovava ad un tratto, nel bailamme circostante, i suoi istinti di ferinità originaria: la bestia riemergeva in lui nel vedere le autorità costituite sempre più afflosciarsi nel tragico parapiglia, sfrondarsi, nella malfrenata gazzarra, dei loro aloni ideali, perdendo, nel sobbalzo della paura e nell'urgenza dello scampo, ogni pudore e quindi ogni efficacia di rispetto: così, egli stesso, il popolo si dava a vita dissoluta e concepiva per i suoi simili chimere di baldorie regali da imbandirsi sullo sgretolio della potenza imperiale, infrenatrice di liberi istinti.

L'UOMO E L'OPERA.

Lao Tsū, Confucio e Mē Ti sentivano profondamente il male dei tempi e ognuno cercava per conto suo e per quanto gli fosse dato, se non con gli atti, per lo meno con le parole di porvi un rimedio: ma mentre il precristiano ingegnere bellico Mē Ti parlava di un vago amore universale che dovesse stringere come in un sol uomo tutta l'Umanità, e Confucio, invescato nelle speciosità rituali di un passato ormai seppellito per sempre, ne tentava con sue scede e giuochetti, il ripristinamento con i Regnanti barcollanti in soglio e tuttavia insatiriti di dominio, Lao Tsū

soltanto, vedeva nella solitudine dell'alto pensiero, la vera radice del male.

Lao Tsū e Confucio prendevano entrambi, è vero, le mosse dall'antichità cinese, ma Confucio, convinto, ragunandone le bucce, di poter riprodurne la polpa, rimaneva abbicato alla superficie, Lao Tsū, invece, vi rinveniva l'impulso per risalire ad una concezione più vasta, più intellettualistica, più degna dell'uomo che non fosse lo Shang Ti e l'Imperatore ed atta a rivoluzionare dai suoi fondigli la vecchia società limacciosa.

Confucio vuol parlare solo ai cinesi, Lao Tsū a tutta l'umanità; Confucio, buon conoscitore delle qualità della sua razza, voleva essere il « solator » dei vecchi principî scaduti, i quali erano pur valsi un tempo a tenere in equilibrio l'Impero; Lao Tsū sentiva invece *l'uomo* nel cinese e, attraverso il meccanismo di una costituzione come quella degli Chou, intuiva l'equilibrio di una legge più alta che aveva le sue radici fuori del mondo reale che potevano tuttavia essere rintracciabili per forza di ragione. Confucio vuol rifare l'uomo cominciando dal difuori e Lao Tsū cominciando dal didentro.

Gli elementi che concorrono a ridestarlo al suo pensiero sono dunque: una grande miseria politica presente ed una intensa valutazione della civiltà passata. Egli pone nell'uomo in luogo della educazione ufficiale, la necessità di una coscienza universale; il pensiero di Lao Tsū rivolto tutto alla rigenerazione interiore mediante il riconoscimento di una legge sovrana, doveva sempre più esaltarsi in

turbinosi mulinelli di astrazione verso il concetto dell' Umanità assoluta, fare degli sparsi monili confuciani un solo diamante per sè e della sua parola, ratttrappita d' intensità, come un simbolo muto (1). L'attività di C o n f u c i o , rivolta tutta all'esterno, prende forme tangibili; quella di L a o T s ũ , tutta sprofondata in se stessa, manda solo ad ora ad ora qualche scintilla testimoniante d' immensi attriti non visti: C o n f u c i o è l'uomo dell'agora e della corte, L a o T s ũ l'uomo dell'eremo sdegnoso e del pensiero inaccessibile; C o n f u c i o è il predicatore dello Stato nazionale, L a o T s ũ l'ispiratore della Repubblica universale. L a o T s ũ vedeva con nettezza cruciante che tutte queste istituzioni lardellate di scopi virtuosi, credute il Palladio della nazione, cioè i cinque capisaldi del vivere civile confuciano, le cinque virtù cardinali, non erano in pratica che miseri paraventi tarlati i quali non bastavano più, che si trattava di artificiosità vane, incapaci di sconvolgere e di rifare l'uomo dal profondo. L a o T s ũ è dunque radicale e negativo; sa quel che dice: i doveri sono per lui il surrogato delle libere virtù evase; le istituzioni un riparo bolso al senso civile che manca; lo Stato un rimedio inefficace all'armonia naturale che c'era una volta fra le genti: solo perchè non ci son più gli spontanei moti del cuore, si è inventato i doveri sociali; solo perchè non ci son più i sani impulsi al vivere civile, si è inventato le istituzioni; solo perchè non c'è più armonia tra

(1) « *pu yên chih chiao* » « *ammaestramento senza parole* ». Cfr. il T a o T ê Ching, Cap. 2

gli uomini, s'è inventato lo Stato. L a o T s ũ era già vecchio quando si decise ad abbandonare C h o u per recarsi, come afferma la leggenda, verso l'Ocidente (1). Si narra che prima di partire avesse avuto un colloquio con C o n f u c i o stesso il quale si era appunto recato in C h o u per interrogare il vecchio Maestro intorno ai Riti. Peggio ei non poteva capitare! Non si sa se questa scenetta riportata da S s ũ M a C h ' i e n abbia fondamento di realtà oppure sia un parto di fantasia popolare curiosa di raffronti, che il grande storico abbia senz'altro riportato a titolo di cronaca. C o n f u c i o ritorna accingnato dall'intervista e, riferendola ai discepoli, paragona L a o T s ũ a un drago che col suo volo strappa le nuvole più alte. C'è chi pretende scorgere dell'ironia nell'affermazione confuciana, anche per la ragione che mentalità differenti sono più pronte a mettersi in burla che a comprendersi a vicenda; pure non va trascurato il fatto che il più giovine C o n f u c i o, il quale già metteva in pratica il suo diverso indirizzo politico ed aveva già molti seguaci, deve esser rimasto costernato se non del volo del *drago* per lo meno della discrepanza delle loro idee che li rendeva per sempre inconciliabili (2).

(1) « *Lao Tan tsu hsi* » Lieh T s ũ, Lib. 3: Chuang T s ũ lo fa morire in Cina. Cfr. Chuang T s ũ, Lib. 3.

(2) Cfr. S s ũ M a C h ' i e n, *Shih Chi*, Lib. LXIII. Il Legge dà del colloquio la data 517 a. C., quando L a o T s ũ aveva già 88 anni e Confucio 35 (cfr. *The British Quarterly Review*, 1883).

Vanno relegate nel régno delle favole le fantasie di certi sinologi e critici che mettono sulle spalle di Lao Tsū, già vecchio quando si diparte da Chou, un viaggio tanto lungo da fargli raggiungere quella parte dell'Asia che molto più tardi doveva capitare sotto la giurisdizione romana e l'idea che egli abbia perfino studiato la dottrina di Pitagora, se non proprio nel dominio greco, certamente in Palestina sotto la guida di maestri ebrei o di altra setta fenicia (Rémusat): più possibili sembrerebbero, se non l'influsso indobactriano (Pauthier), quello bracmano (Douglas e De Harlez), o indiano in genere secondo il Wutke (1) e l'influsso babilonese sostenuto da de Lacouperie. Nel 30° cap. della Ch'ien Han Chou o Storia della prima Din. Han (202 a. C.-2 d. C.) composta da Pan Ku e completata dalla sua sorella Pan Chao è stato inserito un catalogo di circa 500 opere letterarie composto da Liu Hsiang e suo figlio Liu Hsin tra cui appaiono molte opere taoiste. Questo famoso catalogo fu ripubblicato durante la Din. Sung (960-1279) col titolo di Han Yi Wên Chih: quivi è detto che il Taoismo uscì completo dagli archivi del 3° Ministero degli Chou dove, d'ufficio, si registrava ogni novità venuta in Cina dal difuori.

Secondo il Wieger il Tao Tê Ching sarebbe addirittura un adattamento cinese di dot-

(1) Cfr. Wutke, *Geschichte des Heidenthums*, pag. 76, che chiama il Taoismo « *einen Ausläufer des indischen Bewusstseins* ».

trina indiana del tempo delle U p ā n i s h ā d i . Se ciò fosse vero, a L a o T s ũ non rimarrebbe che il merito di essere stato il primo redattore ufficiale di un materiale filosofico già raccolto da altri nell'archivio dove dipoi venne impiegato. Il W i e g e r dice che tutto ciò è: « *moralment (?) certain* » (1) e che se gli indianologi se ne dessero pena, dovrebbero ritrovare nei testi sanscriti l'origine del dualismo taoistico di Y i n - Y a n g che avrebbe sostituito in Cina l'influsso dei cinque agenti naturali e che, nel concetto taoista stesso, è con la sua azione alterna ed eterna, tanta parte della evoluzione elementare del Cosmo.

Oggi L a o T s ũ , abbia o non abbia attinto ai fondi dell'archivio imperiale, è considerato da tutti come il creatore del T a o T ê C h i n g « *Il libro del Principio e della sua virtù* ». La sua elevatezza spirituale e la sua peregrinità concettuale in contrasto al temperamento positivista cinese sono state, a mio parere, le ragioni che han fatto dubitare molti dotti che il T a o i s m o non sia propriamente un prodotto genuino ma una trapiantazione straniera. Ma è fenomeno costante nella storia del pensiero dei popoli che quanto più si pretende di ravvisare nelle creazioni di un uomo di genio l'impronta stessa del genio della nazione, più si debba nostro malgrado riconoscere che quelle opere così ammirate non solo travarcano, nel loro significato essenziale, i limiti di una nazione ma stanno a volte in perfetta antitesi con la cultura, col temperamento della gente

(1) Cfr. L. W i e g e r , *Textes Philosophiques*, pag. 117.

in mezzo alla quale ebber vita. L a o T s ũ appartiene alla schiera di questi spiriti universali. Il Tao Tê Ching ci si presenta davanti come uno dei più importanti testi di tutta l'antichità. Per quanto non sia mancato anche, ai giorni nostri, chi abbia tentato d'impugnarne l'autenticità, pure ormai si crede comunemente che sia opera originale per gli spiccati caratteri che la distinguono: è un libro troppo spoglio di amenità frondose e di luoghi comuni; nonchè sapere di attaccaticcio, si impone a noi col suo slancio compatto; non che sentirci accozzaglia, ci si sente fusione: è un materiale di esigua mole esterna e di spessa semenza eterna, intensamente vissuto, solcato appena qua e là di lontani accenni biografici ma strapotente d'espressione e di suggestione; è un blocco maturato al fuoco di una grande anima ermetica in travaglio.

LAO TSŨ E CONFUCIO (1).

La dissimiglianza della dottrina confuciana e di quella laotsŭiana ha una base comune nell'antica civiltà cinese. Ma questa lontana sorgente da cui i due filosofi si dipartivano doveva trovare attraverso alle loro particolarità personali diverse diramazioni, incanalarsi come in due alvei diversi. Confucio è dei due la natura più conciliante: è un razionalista; il suo pensiero non va oltre lo Stato; L a o T s ũ

(1) Cfr. il mio art. nel *Marzocco*: « *Un illustré sinologo e la sua utopia* » (*L'Universalismo*), Anno XXVII, n.º 39, 24 settembre 1922.

mostra, invece, maggiore interesse per i problemi metafisici e il suo pensiero si slarga oltre i confini dello Stato per risalire attraverso l'umanità e la natura fino al primo Principio: *Confucio* vuole restaurare nella coscienza del suo popolo sviato il senso e l'amore per l'antichità perfetta; *Lao Tsū* vuol ridestare nella coscienza dell'uomo il senso e l'immanenza dell'eterno. In questo il pensiero di *Lao Tsū* ci appare più alto perchè dell'antichità non vuole solo, come *Confucio*, ricercare la regola ma penetrare lo spirito. Il *Tao* è infine l'ideale che tutti e due voglion raggiungere, ma *Confucio* vi vede solo una regola umana, mentre *Lao Tsū* vi intuisce una norma celeste. Ognun d'essi deduce da una diversa concezione, un'etica diversa. Si capisce subito che l'elemento dell'uno sarà l'attività pubblica, quella dell'altro la solitudine speculativa.

Confucio vuole che il suo uomo sia un cittadino che ha doveri da compiere e principi da rispettare e lo esige addirittura catafratto contro ogni influenza che esuberi da questi due momenti. *Lao Tsū* vuole invece che il suo cittadino si sublimi in uomo per intuire senza impedimenti la verità suprema che sta più in su del rituale confuciano. *Confucio* inculca l'obbedienza cieca ad un dovere anche se in essenza errato, *Lao Tsū* il vigile abbandono ad un sentimento la cui guida sente in sè infallibile.

La relazione fra i due uomini e le loro dottrine ha questo d'originale che quanto più si avvicina questa alla vita o si traduce quella in pratica, più la diver-

sità che pareva in origine assai lieve, si accentua e s'accresce fino all'inverosimile. Avremo dunque che il Taoista disprezza per l'essenza l'apparenza, mentre il Confuciano cerca di solito nella seconda l'inane surrogato della prima. Il seguace del Tao si contenta in vita di rimanere il misconosciuto laico di smisurato ingegno e di potente dottrina che guarda con compassione al seguace di Confucio perduto di formalità artificiali.

Il Confuciano professa il primato della volontà in quanto questa l'aiuta a conformarsi a certe leggi, a certe esigenze comuni, indispensabili al buon andamento dello Stato; il Taoista, invece, professa quello dell'intelletto, perchè il suo disinteressato speculare lo rende « *da tutte queste cose sciolto* ». Il Confuciano molto metodico ma poco comprensivo, abbinato al fatto concreto, avido di brighe pubbliche, vuol sedere a scranna di riffa anche a costo di fastidire l'uman genere che presume di ben guidare; il Taoista, invece, consapevole e vasto, schivo di occupazioni pratiche e di dettagli inconcludenti, rilutta dall'imporsi agli altri, dal mettersi in vista anche a costo di disobbedire al Principe bisognoso di lumi. Confrontate p. es. il Confucio dei Dialoghi (Lun Yü) che barbificando quasi esclusivo su terreno storico, rigurgita di nomi propri, nomi di funzionari, di Principi, di uomini pubblici, di questi piccoli simboli del presente e del fuggevole cui Confucio annette tanta importanza, confrontatelo, dico, alla rocciosa densità del Tao Tê Ching, dove non c'è posto per le cariatidi umane, nè per lor lazzi e

giuochetti ma dove tutto spira Religione, Umanità, Universo.

La differenza fra i due grandi maestri comincia presto ad esser rilevata dai seguaci di Lao T's ũ, Lieh Ts ũ e Chuang Ts ũ, specie da quest'ultimo nel cui volume la sagoma di Confucio, esagerata e deformata da risorse espressive di prima qualità, attinge il grottesco di una caricatura, turgida di repressi singulti umoristici e velata di blande ironie socratiche, spiccando indimenticabile sopra le insenature e i rilievi del suo stile scultorio.

A Confucio tocca sempre la peggio quando Chuang Ts ũ lo mette in scena o davanti a Lao T's ũ stesso o, in brevi ma gustosi quadretti paesistici, alle prese con qualche eremita taoista, umile ma in possesso di quella scienza vera che è la dottrina del Tao e che Confucio ha sempre ignorato e in questi colloqui (1) o nei suoi tentativi di conversione altrui (2) lo presenta sempre goffamente ridicolo, pentito, cascante dalle nuvole davanti alla verità che gli si fa balenare in faccia, sì che ne scappa fuori il prototipo dell'albagia impotente, della pedanteria presuntuosa, della mania faccendiera e ficcanaso la quale resta sempre spiacciata a ghiado non appena ficca fuori la testa dalla coccia del suo teorismo utopistico.

(1) Cfr. per es. quello col « vecchio pescatore » Chuang Ts ũ, Lib. 31.

(2) Cfr. Chuang Ts ũ, Lib. 29. Tentativo di conversione del brigante Chê.

Questo giudizio, sia quanto si vuole partigiano, di autori vicinissimi di tempo ai due grandi uomini, ben ci serve del resto a confortare la diversità delle due dottrine che si è voluta impugnare da certi sinologi moderni (1).

Anche differenze etniche o per meglio dire geografiche – chè nel vasto territorio della Cina e in una popolazione fortemente « *métissé* » a volte è lo stesso – posson trovare qui il loro posto come elementi costitutivi nella divergenza delle due personalità.

La questione Nord-Sud, in vigore anch'oggi, anzi mai come oggi più nettamente in rilievo, credo che abbia il suo primo esempio classico nel binomio Confucio - Lao Tsū. Il Nord (Confucio) produce un tipo di cinese in cui alla maggiore statura e solidità corporale fanno riscontro qualità psichiche corrispondenti: freddezza, circospezione, ragionamento, salda struttura mentale; il Sud (Lao Tsū) invece ne produce un altro del tutto contrario: il tipo è piccolo e nervoso, esuberante di gesto, immaginoso, impulsivo, tutto fronte e tutt'occhio.

Così una possibile comune sorgente di studio e di pensiero trovava nei temperamenti dei due antagonisti una naturale deviazione che doveva portare in pratica a quei risultati opposti, che ormai il lettore conosce dopo quel che siamo venuti esponendo in brevi tratti.

(1) Lieh Tsū parla di Confucio in tutti i Lib. della sua opera fuori che nel 6°; Chuang Tsū ne parla nei Lib. 2, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 13, 14, 17, 20, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32.

II.

IL TAO TÊ CHING.

LA FORMA.

Dantescamemente si potrebbe definire il T a o T ê C h i n g un'accolta di « *lettere mozze* » che notano molto « *in breve loco* », causa la maschia laconicità dell'espressione e a un tempo, i vasti orizzonti di pensiero che ci schiude davanti. Certo se l'incombenza di comporlo data a L a o T s ũ dal Guardiano della barriera occidentale Y i n H s i ha del leggendario; se l'avere il Vecchio Maestro aspettato proprio il momento disagiato del viaggio a dar forma al suo pensiero già saldo, sembra a prima vista illogico, addentrandosi bene nello scritto, vediamo tuttavia dall'indole di chi si esprimeva così e da certi spunti biografici rantolanti qua e là come echi di passione profonda, che L a o T s ũ era persona capace di farlo. Voglio dire che il carattere della scrittura soffia benissimo in poppa alla leggenda; perchè il libro ci appare come una successione di scoppi densi di necessità intime: è un piccolo torrente chiuso tra brevi sponde, ma gonfio d'impeto tanto che per gli ardui sbalzi, le improvvise giravolte, le perigliose cascate ci dà, nella sua esiguità, l'impressione di un gran fiume diretto, di una forza elementare in susulto. L'oscurità del T a o T ê C h i n g è celebre quasi quanto il testo stesso. Più che una ragione esterna, l'oscurità di L a o T s ũ, e vedremo subito quale, ne ha una ben più intima: cioè la vasta com-

prensione mentale che quanto più in un autore è larga, tanto più pena a incastrarsi nelle commettiture del linguaggio il quale ha le sue leggi fisse. Se si aggiunge che la lingua cinese inclina per la sua particolare struttura ad una specie di laconismo vago, si riconoscerà come in questo libriccino genio d'idioma e genio di scrittore si siano dati la mano per qualcosa di suggestivamente ermetico che può più facilmente esser sentito che riprodotto.

Tutta la personalità di L a o T s ũ aggiunge poi ancora del suo a questo stato di cose: cioè una individualità che non ama spandersi dilettevole ma raggrupparsi tragica, non fatta per dimostrazioni ampollose ma per rotte baleni: non è esso una fontanella allegra dalle musiche blande, ma un pozzo che ruinosamente si sprofonda in se stesso con cupo silenzio. Non tutte le mani che attingono ai ruscelletti son fatte per attingere la luce in quel lontano e liquido occhio pacato che s'apre nel profondo.

L a o T s ũ esalta l'insegnamento senza parole: non trova altra via a rendere il suo pensiero che di condensarlo in una quasi esigua limpidezza di diamante: la forma dell'antitesi gli si impone per necessità di violento raggruppamento tra le cose più disparate del Cosmo e se a sommo di questi cozzi bruschi fiorisce a volte il paradosso non si può dire del resto che non ne sprizzino anche « *innumerevoli faville* ».

C'è da aggiungere che certe parti del testo ci appaiono come frammenti poetici rimati: qui si tratta senza dubbio di rimasugli che già forse a tempo del Nostro vivevano, senza autore, sulla bocca del popolo e che Egli riporta sotto forma di proverbio calzante

per meglio rincalzare il suo pensiero o forse di cose coniate da Lui stesso perchè l'idea che gli balenava si esprimeva meglio e risaltava meglio in quel ritmo. Anche una postuma interpolazione taoistica non è da escludersi. Nella nostra traduzione diamo simili passi in corsivo.

IL TESTO E IL COMMENTO.

Il titolo non è stato sempre quello che oggi ha. Sotto i H a n (1^a Din. 202 a. C.-8 d. C.; 2^a 25-220) abbiamo tre commenti all'opera di L a o T s ũ che riportano invece del titolo il solo nome del Filosofo: mentre degli scrittori contemporanei al Nostro chi lo cita non ne ricorda il nome. Ogni volta che si parla di Lui o si cita qualche passo del T a o T ê C h i n g nei così detti Patriarchi del T a o i s m o, come L i e h T s ũ (2^a metà del 5^o sec. a. C.), C h u a n g T s ũ (m. ver. 320 a. C.); H a n F e i T s ũ (m. 233 a. C.); H u a i N a n T s ũ (m. 122 a. C.) non si parla mai del libro (1). Cioè H a n F e i T s ũ ricorda « *un libro* » ma non si sa se intenda parlare proprio del T a o T ê C h i n g.

Gli stessi commentatori indigeni non sono bene d'accordo sopra il significato che si deve vedere nel « T a o T ê » (2); non può essere neanche possibile che questo titolo risalga al tempo del suo au-

(1) L a o T s ũ [L a o T a n] è citato in C h u a n g T s ũ, Lib. 3. 5. 7. 11. 12. 13. 14. 21. 22. 23. 25. 27. 33; in L i e h T s ũ, Lib. 2. 3. 6. 7.

(2) L'espressione si trova anche nel I C h i n g.

tore (1); chè non c'era allora l'uso di formar titoli. Secondo le parole di Ssũ Ma Ch'ien, Lao Tsũ avrebbe fatto il suo scritto dove si trattava del «Tao» e della «Tê», cioè secondo la nostra interpretazione moderna, «un trattato sul Principio e sulla sua virtù». Oggi questa opera ci sta davanti divisa in 2 parti e distribuita in 81 capitoli (2).

Non è neanche da credere che la divisione in capitoli esistesse fino da prima perchè se fosse esistita magari al tempo di Ssũ Ma Ch'ien, egli, di certo, come parla delle 2 parti del Tao Tê Ching e dell'approssimativo numero degli ideogrammi, avrebbe anche parlato del numero dei capitoli. L'attuale divisione è forse il risultato di prove senza numero da parte dei commentatori intenti a ricercare un piano stabilito dove piano non c'era. E non solo parla Ssũ Ma Ch'ien della divisione in parti, ma, come si è visto, anche del numero degli ideogrammi. Le precise parole dello storico suonano: «*wu chien yü yên*» «5000 e qualche parola». Ma uno dei più forti commentatori del Tao Tê Ching, Chia o Hung ci fa sapere nel suo «Lao Tsũ Yi» «*Aiuto alla comprensione di Lao Tsũ*» che parlando così, Ssũ Ma Ch'ien, intendeva di far capire che il numero degli ideogrammi del libro non arrivava a 6000. Ora l'asserzione di Ssũ Ma Ch'ien, data l'autorità sua, può aver contribuito

(1) Cfr. L. De Rosny, *Le Taoïsme*, pag. 45.

(2) Parte I, 1-37; parte II, 38-81. Anche Chiao Hung è di questa opinione. Cfr. Julien, XXXV e De Harlez, pag. 7.

a fare restringere via via agli editori cinesi, il numero degli ideogrammi per ravvicinarsi più che era possibile al numero quasi stabilito dal grande storico (1). La parte eliminata si deve ad ogni modo esser ridotta ai così detti « *hsü tsü* » « *parole vuote* » cioè a quelle particelle espletive che per quanto non abbiano un vero e proprio significato, servono tuttavia di direzione sintattica, per facilitare l'intelligenza dei testi. Ma se da una parte la loro soppressione ha riaccostato al numero tradizionale, canonizzato dall'autorità di S s ũ M a C h ' i e n, gli ideogrammi del testo, rialzandone così la dignità agli occhi dei cinesi, dall'altra parte questo fatto ha avuto per conseguenza una maggiore densità della forma e quindi un maggiore oscurarsi di certi punti del testo, sospendendo così lo scritto in una zona dove vicini l'una all'altra stanno di casa l'aberrazione fantastica e la forzata interpretazione (2). Per

(1) In alcuni ms. rinvenuti dopo la morte di L. T. il numero dei caratteri ammontavano quasi a 6000: quello chiamato A n C h i u W a n g P ê n, scoperto dal monaco taoista K o u C h i e n tra il 477 e il 499, e quello detto H s i a n g Y u C h i e h P ê n « *il ms. della moglie di H s i a n g Y u* », così detto perchè trovato da un uomo di P ê n g scoprendo la sepoltura di un certo H s i a n g Y u nel 574. H o S h a n g K u n g ne contiene 5722; il testo ufficiale [K u a n P ê n] di L o Y a n g 5630; quello di W a n g P i oscilla tra 5610 e 5683; il testo del J u l i e n ne dà solo 5320.

(2) Questo procedimento spiega le diverse lezioni del testo in alcuni punti: W a n g P i ne dà solo una scelta; mentre altre edizioni ne danno una lista completa, per es. il L a o T s ũ Y i di C h i a o H u n g.

quel che riguarda la divisione in capitoli, non è certo chi l'abbia tentata per il primo, se H o S h a n g K u n g o L i u H s i a n g (1): da alcuni si attribuisce senz'altro a H o S h a n g K u n g (2) il quale avrebbe anche posto in cima a ciascuno degli 81 capitoli un titolo di due ideogrammi ma dai quali non c'è da aver gran luce, nè avviamento all'intelligenza del testo essendo questi spesso più difficili a capirsi che non il rispettivo capitolo che vogliono enunciare. Il loro senso è così lato che basta paragonarne la traduzione nel lavoro del L e g g e con quella nel lavoro del C a r u s, per convincersi che è meglio di fare come il D e H a r l e z che le mette di suo e più esplicite, in cima ai capitoli. Ad ogni modo poichè questi titoli hanno essi pure il loro valore storico se si devono fare risalire, come sembra, ad un personaggio storico-leggendario come H o S h a n g K u n g, noi conserveremo il loro suono trascritto nelle note in fondo al volume e porremo in cima ai capitoli tradotti una traduzione più libera e più adatta a illuminare il contenuto di questi.

L'esistenza di H o S h a n g K u n g (3), il quale,

(1) Anche secondo H s i e h H u i. Divisioni differenti si trovano nelle edizioni riportate dal J u l i e n: Y ê n C h ũ n g P' i n g in 72 cap.; W u Y o u C h' i n g in 68; W u C h' i n g in 67.

(2) Cfr. J. L e g g e, Estratto della B r i t i s h Q u a r t e r l y R e w i e w, luglio 1883.

(3) Il nome sig. come lo trad. il L e g g e: « *An old man who lived on the Ho-side* ». Cfr. S s ũ M a C h' i e n, S h i h C h i, Lib. LXXX, par. 7.

dopo avere riordinato e commentato il Tao Tê Ching, ne avrebbe fatto presente a Hsiao Wên Ti (1) della Din. Han verso il 163 a. C. è stata posta in dubbio da esegeti più prossimi a noi. Ho Kung, un sapiente che aveva retto come primo ministro il territorio di Chi secondo le norme stesse di Lao Tsü, durante la Din. Chin (350 a. C.), nella sua Shên Hsien Chüan « *Storia dei Geni* » fa del misterioso Ho Shang Kung, conoscitore e docente il Huang Lao Yên « *parole di Huang (Ti) e di Lao (Tsü)* », proprio il commentatore che avrebbe offerto il suo Tao Tê Ching al suddetto Imperatore Wên dei Han. Il Legge si attiene invece a questo Ho Kung più recente e par relegare l'altro Ho Shang Kung più antico nel regno della leggenda.

Da questo momento incominciano i commenti al Tao Tê Ching (2), di cui noi ricorderemo i più utili. Il più antico forse che ci sia conservato, se non si ritiene autentica l'opera di Ho Shang Kung e che lo precederebbe di un secolo, è quello di Wang Pi, dotto di maravigliosa precocità,

(1) Taoista d'istinto (179-757 a. C.). Suo figlio Han Chin Ti (156-140) mette al libro di L. T. il titolo di T. T. C. Ho Shang Kung avrebbe consegnato il suo commento all'Imp. il 163 a. C.

(2) Cfr. Julien, pag. xxxii-xlv. Aveva anche altra lista di 34 commentatori, ma confuciani. Ved. anche la vasta bibliografia del Wiegier, *Les pères du système Taoïste*, Tome II, 6-17.

morto ventiquattrenne nel 249 d. C. (1). Dopo avere ricordata l'opera di commento storicamente più antica con Wang Pi (2) ricordiamo subito quella più completa con Chiao Hung (m. 1620) di soprannome Pi Shêng: la sua opera che abbiamo citato più sopra, il Lao Tsũ Yi è un commento fatto allo scopo di avviare alla piena intelligenza del Tao Tê Ching e, come tale, riassume in sé tutti gli altri commenti più importanti da Han Fei Tsũ (Din. Ch'in) [m. 230 a. C.] fino al tempo in cui Chiao Hung scriveva, cioè nel 1588. Tra i più noti commenti che raccoglie basti citare quello di Liu Chieh Fu (1078), di Wu You Ch'ing (1260-1368), di Li Hsi Chai e di Su Tsũ Yu (1098). Anche il commento fatto dal letterato più grande della Din. Yüan (1280-1367), Wu Ch'ing (1249-1333) va mentovato per il suo grande valore, per l'ardita e libera interpretazione.

Del tempo dei Ming (1368-1643) ricordo Hsieh Hui (1530), conterraneo di Lao Tsũ: il suo commento «Lao Tsũ Chi Chieh, un riassunto di tutti i commenti migliori è stato utilizzato da Julien che però lo definisce «*insuffisant*» alla piena comprensione del testo. Il commento (*buddi-*

(1) Nel catalogo Sui gli è assegnato il secondo posto.

(2) Il comm. di Wang Pi è definito dal Julien «*corto, oscuro, fatto sopra un testo pieno d'errori*» ma si tratta qui di un altro Wang Pi (Din. Wei 386-544). Quello a cui si riferisce il De Harlez muore giovane, ventiquattrenne, nel 249 d. C.

stal) Tê Ch'ing, utilizzato dal De Harlez, cade esso pure nel tempo della Din. Ming. Aggiungasi anche quelli Ssü Ta Chun 1768 e Yi Yüan 1816 dell'ultima Din. Ch'ing (1644-1912) (1).

Scoperto dopo tanti anni di silenzio in un momento di rinascita letteraria per la Cina, verso la fine della Din. Han, circa 200 anni d. C. il libro di Lao Tsü non mancò da quel tempo, come si è visto dai diversi commenti, di esercitare una grande influenza sulla storia spirituale di tutto il Paese e di generare gran copia di scritture che assai presto formarono un corpo a parte. Uno di questi cataloghi è il Ta Ming Tao Tsang Mu Lu redatto nel 1626 indice dell'opera sulla patrologia taoista «Tao Tsang» stampato fra il 1506 e il 1521. Il migliore di tutti è il Tao Tsang Chüan Shu «Opere complete del canone taoista»: ai nostri giorni è apparso «Le Canon taoïste» del Wiegner.

Fin da prima, davanti al Confucianesimo trionfante, il Libro di Lao Tsü non mancò di esercitare un fascino sottile sopra spiriti più assorti e mentalità più affini. Difatti, vediamo presto uomini come Lieh Tsü, Chuang Tsü, Han Fei Tsü, Ho Kuan Tsü ritrovare se stessi e il proprio stile nel culto di questa dottrina.

Però non si deve credere che il Taoismo incominciato storicamente dalla redazione del Tao Tê

(1) Non si possono considerare veri e propri com. di Lao Tsü, come vorrebbe il Giles, Lieh Tsü e Chuang Tsü, ma piuttosto autonomi e magnifici amplificatori della sua dottrina.

Ching restasse sempre nell'ambito dottrinale; al contrario vediamo come questo si scinda presto in più rami e si trasformi nel tempo, mano mano che si allontana dalla sua radice.

È del 165 d. C. la prima dimostrazione pubblica per il culto di Lao Tsü, indetta dall'Imperatore Huan (Din. Hou Han 25-220 d. C.) dove il Filosofo viene ufficialmente riconosciuto capo del Taoismo: ma la sua dottrina non tarderà, già sotto i Hou Han, a traboccare dalla speculazione filosofica nella azione politica. Si vide allora una concezione soprannaturalistica del Cosmo farsi o meglio esser fatta, fulcro di un grande movimento rivoluzionario. Questo, capitanato da un certo Chang Lu (m. 220) sboccherà nella famosa rivolta dei così detti « *Turbanti Gialli* » « Huang Chin » nel 184; cui risponderà, a gran distanza di tempo, quella ancor più terribile dei Boxers nel 1900.

Il Taoismo mistico (1) sorge all'epoca dei San Kuo (221-264) con l'alchimista Ko Hsüan, fra il 238 e il 250 e seguita a svolgersi anche sotto la seguente Din. Chin (265-419) (2).

Il Taoismo alchimico magico e dietetico è iniziato nel 326 da Ko Hung (3), parente del

(1) Il Wiegner vi scorge una traspiantazione del Sistema gnostico di Basilide [Cristo = spirito = νοῦς]. (?)

(2) Cfr. le due importanti opere taoistiche che forse cadono dur. la Din. Chin: Ta Tung Yu Ching e Shang Ch'ing Ta Tung Chên Ching.

(3) Autore del Pao P'u Tsü, trattato di Taoismo dietetico, magico e alchimico.

suddetto Ko Hsüan. Già in Lieh Tsü e in Chuang Tsü sono rintracciabili certi sviluppi di un magicismo, i cui primi embrioni si potrebbero far risalire al Tao Tê Ching stesso.

Il Taoismo politico si organizza nella leggenda di Chang Tao Ling sotto il regno di T'o Pa Tao, durante l'epoca Nan Pei Chao (420-588) (1), per istigazione del suo consigliere Tsui Hao (2) nel 424, tutto a carico del Buddismo.

Un periodo di suprema fioritura taoistica si schiude con la Din. T'ang (620-900), età famosa anche per tutti gli altri rami della letteratura cinese. I libri taoisti furono raccolti nel 745 e formarono così la base per l'intero canone futuro (3). Durante la Din. Sung (960-1279), età filosofica per eccel-

(1) L'epoca Nan Pei Chao: « *Din. meridionali e occidentali* » si divide in 7 piccole Din.: per le Din. mer.: 1° Ch'ien Sung [Liu Sung] (420-478): appare il Lu Hsien Shêng Tao Mên K'o Liao, di Lü Hsü Ching che contiene un esame dei principi taoisti; 2° Nan Ch'i (479-501); 3° Liang (502-556) Tao Hung Ching mette insieme il Chên Kao, ver. il 536, codice del Taoismo mistico; appare anche lo Shu Yi Chi, raccolta di folklorismo; 4° Chên (557-558): per le Din. occ.: 1° Pei Wei (fino al 557); 2° Pei Ch'i (fino al 577) verso il 570 appare il Liu Tsü di Liu Chou, trattatello di morale; 3° Pei Chou (581).

(2) Perseguitato dai Buddisti.

(3) Ricordiamo due importanti trattati: Kuan Yin Tsü (Yin Hsi, cfr. Introd., pag. VIII n. 1) nel 742 e il Kung Kuo Ko di Lu Tung Pin nell'800, considerato iniziatore del Taoismo popolare.

lenza, il Taoismo, seguita a svilupparsi con vigore: quasi tutte le speciali direttive prese dal Taoismo nel corso del tempo vi son coltivate: abbiamo anche somme dottrinali, trattati disciplinari, ecc. Sotto la Din. Yüan (1280-1367) la letteratura taoista subisce, invece, un arresto (1); mentre sotto la seguente Din. Ming (1368-1644) (2) il Taoismo compie il suo massimo sforzo. Sotto l'ultima Din. Ch'ing (1644-1912) si cessa quasi del tutto di comporre opere dottrinali taoiste (3).

Questa in breve e per sommi capi la gran fonte che nata dalle profonde scaturigini del Tao Tê Ching ha irrigato per vie diverse la cultura cinese attraverso il tempo. Ai giorni nostri, dopo l'abbattimento dell'ultima Dinastia (1912) e l'instaurazione della Repubblica Cinese « Chung Hua Min Kuo », ogni sviluppo ulteriore di dottrina taoistica è tenuto indietro dall'insegnamento ufficiale. A Lao Tsü sembra toccare la stessa sorte di Confucio.

(1) Da citarsi l'elaborazione del Tao Tê Ching di Wu Ch'ing (1249-1333) l'uomo più dotto dell'epoca e lo Shang Yang Tsü Chin Tan Ta Tao di Ch'ên Chih Hsü, trattato su i principi taoistici.

(2) Cito l'immenso lavoro del Ta Tsang « *La Patrologia taoista* » compilata fra il 1500 e il 1521 col suo indice Ta Ming Tao Tsang Mu Lu del 1626. L'opera di Chiao Hung, il Lao Tsü Yi e il Chuang Tsü Yi: la raccolta di racconti taoisti il Pai Hai.

(3) Il convento taoista Pai Yün Kuan (Pekino) è l'unico faro di Taoismo. Cito la raccolta di racconti Lao Chia Chih Yi: l'An Shih Fêng e Yü Li Ch'ao Ch'uan, trattati morali.

Negli ultimi tempi si è tentato una specie di sincretismo di tutte le religioni dove è naturalmente rappresentato anche il Taoismo; ma si tratta di casi sporadici (1).

QUESTIONI E TRADUZIONI.

Come già si è avuto luogo di vedere incidentalmente, diverse opinioni regnano intorno all'origine del Taoismo che trova la sua prima redazione ufficiale nel Tao Tê Ching di Lao Tsü. La prima questione che si affaccia è se la Dottrina del Tao sia veramente un genuino rampollo cinese o no. Il Plath crede di sì; altri come lo Strauss e il Legge arrivano a presupporre una specie di comunanza religiosa basata sulle stesse idee esistenti avanti a Lao Tsü: il Wieger asserisce che il così detto Pretaoismo non è altro che un frutto maturato nel terzo ministero degli Chou per opera di annalisti e di astronomi che vi lavoravano insieme, animato soltanto da un po' d'immissione monistica indiana. Il Dvork non indugia a credere errata l'idea di fare risalire l'origine del Taoismo a Huang Ti *L'Imperatore Giallo* (2697-2597 . . C.) e si afferma così della stessa opinione dell'Edkins (2), il quale crede che lo sforzo di

(1) L'associazione «Taò Yüan» «La Corte della Dottrina» costituita nel febr. 1921 a Chi Nan Fu (Shang Tung) dall'ufficiale Liu Min Sêng.

(2) «The book rose in repute when Huang Ti was said to be the author» Edk. Huang Ti (2677-2597) è citato da Lieh

Lieh Tsū e di Chuang Tsū di farlo risalire tant'alto, sia scaturito dal bisogno d'inscenare a questo un lontanissimo sfondo di antichità onde rialzarne il prestigio.

Stando al Plath e seguaci Lao Tsū non avrebbe avuto bisogno di monismo indiano, ma l'idea del Tao l'avrebbe trovata in germe nella stessa antichità cinese.

Non si può neanche ammettere che Confucio abbia, nella redazione dei suoi Shu Ching e Shih Ching, radiato a bella posta tutto ciò che vi appariva di taoistico originario per avversione ai principî di Lao Tsū e che il sesto libro dell'opera di Lieh Tsū il quale si aggira intero su Huang Ti — che può essere, è vero, nella sua mitica lontananza considerato per le sue virtù maravigliose come un modello perfetto di Taoista — basti per farci supporre l'esistenza di un libro che abbia servito di modello a quello di Lieh Tsū stesso.

Ai giorni nostri il De Groot ha fatto col suo tanto discusso « *Universismus* » (1) un serio tenta-

Tsū nei cap. 1. 2. 3. 5. 6. e da Chuang Tsū nei cap 6. 10. 11. 12. 14. 16. 18. 21. 22. 24. 29.

(1) Cfr. J. J. M. De Groot, *Universismus*, Berlin, 1918. [Cfr. anche Pref. I., not. 21]. Per il De Groot tutti i rami del sapere cinese sono di natura religiosa, cioè come elementi diversi di un solo Universismo sovrano. « *Diese Religion ist demnach jetzt volle zweitausende Jahre alt. Ihre Wurzel, der Universismus, reicht selbstverständlich viel tiefer in die Vergangenheit hinab als die Schriften mittels derer die universistischen Gedanken der Nachwelt überliefert sind* », pag. 4.

tivo di riallacciare il pensiero confuciano e quello taoista ad un'unica comune sorgente da ritrovarsi in grembo alla vecchia concezione universalistica di cui è satura secondo lui l'antica civiltà cinese. L'assunto del De Groot fu ritenuto dalla comune dei sinologi una utopia speciosa, perchè per quanto l'autore faccia, riesce solo a dimostrare nel suo libro una grande dottrina e non una verità lungamente ignorata dagli altri.

Ma l'opinione che per la sua forza rivoluzionatrice ha meritato di divenire una vera questione è quella di H. Giles (1) che qualche decennio fa impugnò, con il suo noto piglio dogmatico, trattarsi, a proposito del Tao Tê Ching, di un'opera organica dovuta ad un solo autore ma di un vero e proprio centone raccozzato in più tempi e in più modi con frasi da Chuang Tsü, da Han Fei Tsü e da Huai Nan Tsü. Già prima del Giles si era pensato, come si è visto, di far risalire il pensiero di Lao Tsü a quello di Huang Ti, una specie di demiurgo che reca tutti i caratteri della figurazione mitica. A Huang Ti è attribuito un libro, certamente apocrifo, l'«Yin Fu Ching» composto forse dal suo presunto commentatore Li Chüan (Din. T'ang, nel 750) e che mostra lo stesso nucleo d'idee del Tao Tê Ching. Il Giles chiama dunque il libro di Lao Tsü ch'egli non avrebbe composto ma a cui si è imposto il suo

(1) Cfr. Herbert Giles, *The remains of Lao Tsü*, Hong Kong, 1886. Anche nella sua *History of Chin. Literature*, 1901.

nome, addirittura « *a forgery* » e le ragioni che adduce sono diverse e attaccano l'opera tanto dal di dentro che dal di fuori. Egli si chiede perchè i seguaci di Confucio, assai prossimi di tempo ai due filosofi, come p. es. Mên g Ts ũ non faccia mai parola nè di L a o Ts ũ nè del suo libro. Ribattendo si potrebbe rispondere che Mên g Ts ũ non parla mai neanche di C h u a n g Ts ũ, il quale levava di già gran romore per la *verve* del suo stile personissimo. Inoltre il Giles osserva che C h u a n g Ts ũ stesso riporta, è vero, frasi del T a o T ê C h i n g ma che non ne cita mai come autore L a o Ts ũ, anzi pare attribuirle addirittura a H u a n g T i; accenna al parlare che ne fa in modo piuttosto generico lo stesso S s ũ M a C h i e n, ciò che fa pensare che il grande storico possa averne sentito dire ma non è una prova ch'egli lo abbia letto e che il T a o T ê C h i n g fosse veramente esistito a suo tempo.

Il T a o T ê C h i n g non sarebbe dunque altro che un'accozzaglia male assortita di frasi e di dettati senza alcun nesso logico tra loro. Anche a questo si potrebbe rispondere che se uno scritto non ha unità formale potrebbe benissimo averne una interiore, come è il caso del T a o T ê C h i n g. Sempre secondo il Giles, H a n F e i Ts ũ ha citazioni da L a o Ts ũ diverse però nell'espressione di quel che appaiono nel T a o T ê C h i n g e queste hanno un senso in H a n F e i Ts ũ mentre in L a o Ts ũ non ne avrebbero alcuno. Intende il G. che subirono deformazione quando furono tolte da H a n F e i Ts ũ per impastare quel « *pulmentum* » ch'egli pre-

tende di vedere nel T a o T ê Ching ? O non avrebbe piuttosto il tanto meno conciso H a n F e i T s ũ , inserendole nel suo libro sentito il bisogno di meglio chiarirne l'espressione con qualche aggiunta ? Il G. afferma che se H a n F e i T s ũ parla per due volte di un « libro » non è dimostrato con ciò che si tratti proprio del T a o T ê Ching , e che potrebbe forse trattarsi di qualche illustrazione della dottrina del T a o in generale. Anche trova il G. la disposizione dei capitoli più logica in H a n F e i T s ũ che in L a o T s ũ . Per quel che riguarda la forma, egli nota che certe espressioni del T a o T ê Ching non si trovano registrate nel famoso S h u o W ê n (1), lessico etimologico di 10.000 ideogrammi accettati, del principio dell'era nostra. Il lavoro di H s ũ S h ê n cadendo verso il 200 e il non trovarveli accolti significherebbe che il T a o T ê Ching è stato messo insieme più tardi.

La supposizione del Giles per quanto possa apparire geniale, è stata ribattuta con energia da una serie di scienziati moderni (2) che amano meglio di attenersi alla leggenda che logorarsi in ricerche ormai reputate impossibili. Nei suoi « R e m a i n s » il G. si rivela vittima di quell' ipercriticismo dissolutore, di quel supposizionismo pseudointuitivo, uso

(1) Cfr. lo S h u o W ê n Chieh T s ũ di H s ũ S h ê n vers. 220. Questo eccellente lessico contiene oltre 10.000 ideogrammi e ha servito poi come dicono i cinesi di base a tutti gli altri lavori di lessicografia che seguirono (i S h u o W ê n wei pên).

(2) Il Chalmers, Edkins, Parker, Legge, Grube, ecc.

quello del Wolf dei « *Prolegomena ad Homerum* » e quello del I. E. Hart, Delia Bacon e W. H. Smith della questione « *Bacone-Shakespeare* » (1).

Gli antagonisti del G. ribattono che alla sua supposizione mancano veri fondamenti; che Ssŭ Ma Ch'ien, appoggiato sulla storia di Pan Ku (2), dà sopra i libri canonici confuciani la preferenza al summentovato Huang Lao Yên (3); che sebbene nei filosofi taoisti come Lieh Tsŭ e Chuang Tsŭ e specie in Han Fei Tsŭ e Huai Nan Tsŭ, la citazione delle parole del M. appaia qua e là alterata, spesso, tuttavia è fatta precedere dalla formula stereotipata « Lao Tan yue: » « *Lao Tan disse:* »; anzi Han Fei Tsŭ con Huai Nan Tsŭ, riporta in citazioni quasi l'intero Tao Tê Ching (4).

In Europa, com'era naturale, si cominciò solo tardi ad occuparsi di Lao Tsŭ, sebbene i primi gesuiti cominciassero subito ad accoppiare il suo nome a quello di Confucio. Alcuni di essi vedevano in Lao Tsŭ e in Confucio due capi setta che avevano concorso ad appestare (sic) la Cina (5) con le loro dottrine, altri lo ricordavano come il banditore

(1) Cfr. J. Schipper, *Der Bacon-Bacillus*; e Kuno Fischer, *Shakespeare-Jahrbuch*, Lib. 32.

(2) Din. Hou Han (25-220) compilatore della Ch'ien Han Shu e del Pai Hu Tung, m. nel 92.

(3) Cfr. Ssŭ Ma Ch'ien, *Shih Chi*, Lib. LXIII.

(4) 71 cap. su gli 81 del Tao Tê Ching.

(5) Du Halde (1736).

di ben cinque secoli avanti l'era nostra del mistero della santissima unità e trinità d'Iddio (1).

Ma il primo da noi ad occuparsene con serietà di filologo fu A b e l R é m u s a t, l'iniziatore degli studi sinologici in Europa. Un suo primo discorso tenuto all'Accademia Francese nel 1820 è frutto di studi diretti sul testo (2). A questo fece seguire il famoso scritto « *Mémoire sur la vie et les ouvrages de Lao Tse, philosophe chinois du VI siècle a. n. è. qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore à Platon et à leur disciples* » (3). Il R é m u s a t tenta solo qualche parallelo tra L a o T s ũ e i filosofi greci e non dà che brevi saggi di traduzione dal T a o T ê C h i n g. Alla fatica reputata formidabile dal R é m u s a t doveva invece sobbarcarsi con la solita avventata disinvoltura G. P a u t h i e r con una versione latina e una parafrasi francese di cui però uscirono solo nel 1838 i primi nove capitoli (4).

Un grande progresso viene invece compiuto da S t a n i s l a o J u l i e n, il più grande sinologo dei suoi tempi, col suo « L a o T s e u T a o T ê

(1) Padre Couplet (1667). La sua trad. non ha valore. Cfr. Legge, cap. 72. Per la presunta trinità cfr. T. T. C., cap. 42: ved. anche Bouvet, Fouquet, Prémare, Amiot e Montucci.

(2) *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, tom. VII, 1824.

(3) Dà solo la trad. dei cap. 1 25. 41. 42. Trad. la parola « T a o » con « *raison* ». [Cfr. Couplet: « *ratio* »].

(4) Pauthier, *Le T a o T ê K i n g ou le livre révééré* (sic) *de la Raison suprême et de la vertu, par Lao-tseu*, Paris, 1838. Il P. accompagna la sua trad. col comm. di H s i e h H u i.

King» *«Le livre de la Voie et de la Vertu»*. È stata rimproverata al Julien la meticolosa precisione filologica nello studio di un testo che doveva essere non solo linguisticamente inteso ma anche filosoficamente interpretato (1): come poi facessero questi oppositori, che non avevano la profonda conoscenza grammaticale e sintattica del Julien, a capir bene il senso prima di aver capito bene la lingua, resta un problema. Il Julien invece è stato il primo a portare nello studio di questo difficile idioma quella scrupolosa precisione di vero scienziato per mezzo della quale solo si può giungere a qualche risultato.

Il lavoro seguente del Chalmers (2) che non ha mire scientifiche si appoggia su quello del Julien.

Nel 1870, tempo della vittoria prussiana, Lao Tsū ha due traduzioni tedesche: una collo Strauss (3), opera soda e accurata, tanto dal punto di vista filologico ch'è filosofico, e l'altra col Plaenkner (4),

(1) Il lavoro del J. fu subito apprezzato dallo Schott. Il Pauthier, sempre avverso al J., trova nel suo lavoro «*peu d'intelligence*». Il De Rosny vi vede «*une œuvre très remarquable au point de vue philologique*» ma per il senso «*un tissu de non-sens et d'absurdité*» *Le Taoïsme*, [Le Tex du T. T. King, Cap. III, pag. 60]. Il Giles afferma che la trad. del Julien è quasi totalmente «*indifensible*». [*The Chin. Rev.*, XIV, 233].

(2) *The speculations of the old Philosopher Lau Tsze*, 1868.

(3) Victor v. Strauss, *Lao Tsè, Taò Té King*, Leipzig, 1870. Cfr. anche una recente ristampa dell' «*Asia Major*», 1924. Lipsia.

(4) Reinhold v. Plaenkner, *Lao Tse, Taó-Tè-King, Der Weg zur Tugend Leipzig*, 1870.

la quale è piuttosto una parafrasi, assai cervellotica a volte, visibilmente diretta ad abbassare l'opera del Julien.

Del 1884 è la trad. di F. H. Balfour (1). I difetti del suo punto di vista sono stati rilevati abbastanza dal Legge (2), dal Giles (3) e dal v. d. Gabelentz ed altri.

Un progresso si nota col De Harlez (4): egli si fonda oltre che su i commentatori già utilizzati dal Julien, come per es. Hsieh Hui e Chiao Hung, per la prima volta su Wang Pi. Il libro del De Harlez non contiene solo la traduzione del Tao Tê Ching, ma anche quella parziale di altri testi taoistici (5). Contemporaneo è il lavoro di J. Legge (6): egli si era già occupato di Lao Tsū in uno studio sulla *Quarterly Review* (7): da notare è che il Legge adopra, nella trad. dei passi rimati, la rima e il metro

(1) *Taoist Texts, Ethical, Political and Speculative*, Shang Hai, 1884.

(2) *The Chin. Rev.*, XIV.

(3) *The Texts of Taoism*, XVI.

(4) *Textes Taoïstes (Annales du Musée Guimet, Tome XX)*. Cfr. anche il suo scritto precedente. «Lao tze, Le premier philosophe chinois ecc. Academie de Belgique, vol. XXXVIII, 1886.

(5) Wen Tsū: Han Fei Tsū; Huai Nan Tsū; Lieh Tsū; Chuang Tsū, La trad. di questi testi è parziale.

(6) *The Texts of Taoism, The sacred Books of The East*, Oxford, 1891.

(7) 15 luglio 1883.

anche nella trad. inglese. La sua ricca conoscenza del cinese si rivela in certa tal quale indipendenza di giudizio davanti alle asserzioni degli stessi esegeti indigeni, ma dà a volte nell'artificio e non è sempre chiara e a differenza del Julien batte più sul pensiero che non sul significato verbale del testo.

Del 1893 è la trad. russa del giapponese Konishi che ha utilizzato, insieme al Julien ed altre edizioni giapponesi, una edizione originale del Museo Rumjacob di Mosca. Lodevole è l'impegno dell'A. di voler rintracciare nel Tao Tê Ching un sistema filosofico alla maniera occidentale.

Dopo viene la trad. olandese del Borel (1). L'A. stesso dichiara che la sua trad. « non è per sinologi »: egli si appoggia esclusivamente sulla trad. del Julien: le note, o per meglio dire le chiarificazioni amplificatorie del testo sono del tutto prive di contenuto filologico. Con il lavoro quasi brullo del Borel fa pittoresco contrasto quello del Carus (2): la seconda edizione del 1913 è assai migliorata. Non porta niente di novo e salta i punti più difficili del testo; imita il Legge nel riprodurre le parti rimate.

(1) De Chineesche Filosofie, vol. II. Lao Tsz', Amsterdam, 1897.

(2) Lao Tze's, *Tao Teh King*, Chicago, 1898. Cfr. la nova ed. abbrev.: *The Canon of Reason and Virtue* (*The open Court Publishing Co.*), Chicago 1913, già pubblicata un anno avanti nel *Monitor*, vol. VII, 1897, pagine 571-601.

L'accurata opera del D v o ř á k (1) con molte note e osservazioni si distingue sull'altre per aver tentata, come nel lavoro del K o n i s h i, una distribuzione logica nel contenuto del T a o T ê C h i n g: l'A. però eccede in minuzia (fino ad analizzare l'etimologia dei caratteri, cosa che un buon lessico fa meglio di qualsiasi traduttore). Quella del G r i l l (2) che vien dopo, tenta soverchiare nell'apparato scientifico lo stesso D v o ř á k: adopra il testo fissato dal J u l i e n, il commento è grave e sovraccarico e la trad. riesce solo in pochi punti perspicua. Fa miglior figura, accanto a questo, il lavoro del W i l h e l m (3), per quanto, tutto sommato, riesca insufficiente nella parte filologica e nel commento. Prima del W i l h e l m è la trad. del W i e g e r (4). Trad. molto libera che non sta al senso verbale ma mette molto di suo e specie nei punti più difficili, dove si chiederebbe invece maggiore precisione esplicativa, salta o parafrasa: metodo disastroso che, più che aiutare, abbatte lo studioso che desideri di riscontrare la traduzione sul testo.

Minore importanza, perchè fatti a scopo puramente divulgativo sono i lavori di N o a k (5),

(1) L a o T s i und seine Lehre (in Chinas Religionen), Munster in W., 1903.

(2) L a o T s z e s Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut. (Tao-Tê-King), T ü b i n g e n, 1910.

(3) L a o T s e, Tao Te King, Das Buch des Alten von Sinn und Leben, Jena, 1921.

(4) Le Pères du Système taoïste, Taoïsme. Tome II, 1913.

(5) T a o t e k k i n g (?) von L a o t s e e, 1888.

Ular (1), MacLagan (2), Kingsmill (3), Hartman (4), del Kohler (5), il quale introduce la forma in versi ripresa anche dal Wilhelm. Dei filosofi che si occuparono seriamente del N. sono da citare Schelling e Hegel: ai nostri tempi anche il Tolstoj (6) avrebbe pensato a tradurre il Tao Tê Ching e fra i glottologi Max Müller.

Nella nostra trad., condotta sui testi fissati da Chiao Hung e da Wang Pi diamo nelle note la trascrizione completa del testo che abbiamo frammentato secondo certi nostri criteri di senso e di ritmo (7). Con l'aiuto di questa nostra trad. dove la cura dei frequenti richiami grammaticali e la comparazione con le altre trad. anteriori nei punti meno facili, è stata costante, il profano còlto potrebbe iniziarsi benissimo allo studio del cinese cominciando subito da questa opera classica.

(1) Lao Tse, *Die Bahn und der rechte Weg*, 1903.

(2) Cfr. *Chin. Rew.*, XXIII (1898-99).

(3) *Ibid.*, 1899-900.

(4) *Theosophie in China, Betrachtungen über das Tao Teh King*, Leipzig, 19..(?)

(5) *Des Morgenlandes grösste Weisheit, Lao Tse, Tao Te King*, Berlin und Leipzig, 1918.

(6) Cfr. Carus, *op. cit.*, *Intr.*, pag. 25, not. 1.

(7) Anche il diciassettesimo volume della grande miscellanea Hsü Ku Yi Ts'ung Shu, cioè il Sung Pên Lao Tsü Tao Tê Ching, Ku Pên Chi Chu è stato da noi scrupolosamente confrontato. Cfr. *Note*, pag. 143, n. 1.

III.

LA DOTTRINA DI LAO TSŨ (*).

COSMOLOGIA: MONISMO.

Il libro di L a o T s ũ contiene nella sua angustia lapidaria quasi tutte le parti più importanti di un sistema filosofico completo: una metafisica, nella descrizione del T a o e della sua virtù, presi come principio supremo: un'etica, nella esposizione della sua teoria del Non-fare: una politica, nella prescrizione di mezzi pratici al raggiungimento del buon governo. Anzi L a o T s ũ deduce con infrangibile nesso logico l'una dall'altra ognuna di queste discipline.

I traduttori occidentali han reso in diverse maniere la parola cinese « T a o » che presa nel senso letterale significa « via » ma che nel concetto di L a o T s ũ ha significato più alto ed equivale a: « *Principio, Monade, Assoluto* ». Il C a r u s , dietro l'esempio del R é m u s a t , ha fatto tentativi di riavvicinamento tra il T a o e analoghe concezioni di sistemi filosofici nostrali: lo riallaccia per es. al λογος del Novo Testamento; al βυτος (ι) dei Neo-plato-

(1) Cfr. L a o T s ũ « *hsŭan* », Cap. I, cap. ver. 13.

(*) Chi volesse farsi di questa dottrina un'idea più larga e più completa, veda la mia « *La Dottrina del Tao* », Nicola Zanichelli, Bologna, 1927 che è il primo tentativo di ricostruzione sistematica del pensiero taoista nel suo svolgimento filosofico storico-politico e religioso.

nici; al « *causa sui* » (1) di Spinoza; all'αποιος di Filone (2). Si potrebbe anche aggiungerne altri, come il πρωτον di Plotino; il μονη, il προοδος, l'ἐπιστρηφη di Proclo, come le tre fasi taoistiche: emanazione, sviluppo, ritorno alla radice (3). Si potrebbe su questa via assimilare al Tao di Lao Tsū l'απειρον di Anaximandro. Anche mistici tedeschi quali l'Eckart e il Tauler secondo il Carus, per la loro concezione mistico-panteista, potrebbero passare per Taoisti (4). Aggiungiamo anche gente come Jacob Böhme e per certi lati i nostri Bruno e Campanella.

Il Julien resta attaccato al senso letterale di « *via* » « *voie* ». Secondo il Rémusat il Tao è la « *raison primordiale* » ed indica come equivalente il λογος platonico nel suo triplice significato di « *souverain être* » « *raison* » « *parole* »; difatti anche il Carus rende con « *reason* ». Meglio è come fanno il De Harlez, il Legge, lo Strauss attenersi alla parola originale Tao, subaudendovi tutto ciò che essa racchiude in sè di soprannaturalistico e d'ineffabile.

Il De Groot intende Tao « *Bahn oder Weg worin sich dass All bewegt* ». Egli non s'affissa, dunque, nel « *Principio* » in sè, come forza inafferrabile, ma nel complesso già tangibile delle sue esteriorizzazioni. Questo sguardo globale sull'universo nel ci-

(1) « *wu yüan* ».

(2) « *wu wei* ». Cfr. l'« ἀκατονομαστος και ἀρρήτος » di Filone.

(3) « *kuei ch'i kên* ».

(4) Cfr. anche Manacorda in *Mistica Minore*, pag. 258.

nese ha condotto, secondo il De Groot ad una specie di « *universistische Weltanschauung* ». Le basi di questa concezione ei le trova già nel I Ching, nel « *Libro delle mutazioni* », dove il vivente organismo dell' Universo è chiamato « T'ai Ch'i » « *Il Grande Vertice* » il quale avrebbe prodotto di sè i così detti « *Due ordinatori* » « Liang Yi »: Yin = « *ombra* » e Yang = « *luce* ». Il primo rappresenta il principio *femminile*, il secondo quello *maschile*. Secondo il 3° appendice del I Ching, il Tao non sarebbe altro che il nome di questo (1) dualismo alterno ed eterno, che pervade di sè tutta la compagine del Cosmo con la sua vicenda d'ombra e di luce, di giorno e di notte, di vita e di morte. Si verrebbe allora alla conclusione che « Tao », nome della modalità onde si esplica il « *Principio* » attraverso l'eterna vicenda delle due fasi avverse, fosse uguale, prendendo il nome per la cosa, a T'ai Ch'i, cioè « *principio, monade, Dio* ». Ora questo « *principio* » una volta ammesso Lao Ts ũ lo riconosce come inesprimibile, inconoscibile; come qualcosa a cui la ragione umana non arriva e che non può essere afferrato che dalla nostra intuizione: bisogna arrivarci, se mai, col metodo negativo come facevano gli antichi mistici cristiani con la loro « *via negationis ad Deum* »: tutto ciò che è attivo, finito, tutto ciò che ha scopo, volontà non è « *tao* ». Il Tao è una sorgente di vita che non si esaurisce

(1) « *i yang i yin, chih wei tao* ». Cfr. Lao Ts ũ, Cap. 42; Lieh Ts ũ, Lib. 1. 2; Chuang Ts ũ, Lib. 6. 11. 14. 17. 19. 21. 22. 23. 25. 26. 32. 33.

mai; che più dà di sè e più di sè possiede. Gli elementi naturalistici di questa concezione spiccano alla vista. Il Tao crea tutto, ma spontaneamente, senza accorgersi della sua creazione: è forza « cieca e ignara »; è una perfezione non una provvidenza. L a o T s ũ definisce l'essenza primordiale « w u m i n g » « senza nome » e « h s ũ a n » « il mistero » o, più breve, « t a o ». Ricordiamoci però che il « t a o » è, stando all'I Ching, il nome di una *operazione*, cioè quella delle due proprietà contrarie e immanenti, l'Y i n - Y a n g . Se il « *principio* » s' invola alla nostra ragione, assorto com' è in un'aura d' impercettibilità, nel clima dell'assoluto, l'effetto della sua virtù, cioè di questo alternarsi costante di ombra e di luce, di moto e di riposo, di acme attinto e di ritorno alla base, di giorno e di notte, di sorgere e di perire, di floridezza e di squallore, d'estate e d'inverno, lo vediamo fuori di noi e in noi stessi ogni momento, ripercuotersi con necessità assoluta nelle più riposte latèbre del Cosmo, tanto da doverlo riconoscere come il vero volto della vita universale. La virtù del P r i n c i p i o « T ê » si potrebbe intendere e definire: la modalità di cui il Principio stesso ha bisogno per esteriorizzarsi. Questo lavoro cosmico e culminante nel T a o ha un altro carattere importante: quello della inesauribilità come contenente e della inesauribilità come contenuto, come deve essere un principio che presenta una continua emissione ed un continuo ritorno. Per rendere plastica questa verità L a o T s ũ si serve di una immagine assai espressiva: figura che il « *principio* » sia una specie di mantice, di cui l'asse supe-

riore rappresenti il cielo (Yang) e l'inferiore la terra (Yin) e che lo spazio elastico che fra queste intercede (Ch'i) sia il vero teatro della genesi universale, cioè dell'azione del « principio » che, come il mantice è inesausto di soffio, così esso pure è inesausto di vita a tutte le creature (1). Ogni creatura porta in sè, come di sopra s'è accennato, l'impronta di questa vicenda alterna. Anche in essa si osserverà dunque lo stesso ritmo ora di moto ora di quiete; ora di ottusità ora di lucido intervallo; ora di gioventù ora di vecchiezza; ora di vita ora di morte: e così in ogni altra emanazione, sia uomo, sia pianta. Tutto si riduce a questo sublime viavai, spola alterna che ritesse infaticabile tutta la trama del Cosmo.

Se dal concetto dell'unità del Tao si ridiscende al fenomeno della realtà presente fino ad irretirsi nella selva delle sue esteriorizzazioni tangibili si vede, con sgomento, un complesso di aspetti che a prima vista si accavallano erti, illogici, aspri d'antitesi e di contrasti e l'occhio nostro resta avvinto e vinto da questa formicolante pluralità d'aspetti, di atti, di processi come da altrettante ruote e rotelle di un meccanismo complicato dalla cui calca abbagliante mal ci riesce di risalire al « *primum mobile* » che le mette in azione: ma se consapevoli abbiamo un occhio al Principio non indugeremo a riconoscere in questa pluralità ingombrante l'impronta di una sola ipostasi. Per quello che riguarda ogni singola diramazione del Tao si può dire che mai

(1) Cfr. Tao Tê Ching, Cap. 5.

non si smentisce: nascita, sviluppo, morte; cioè emanazione dal Principio, acme di espansione, ritorno al Principio. Estendendo questa legge ci si incontra con la teoria di Kant e di La Place sulla formazione dei mondi, da una parte e dall'altra col monismo di Haeckel. Lo stesso dualismo Yin-Yang che abbiamo visto ripercuotersi con alterna vicenda in tutti gli aspetti del Cosmo, si ritrova pure nell'uomo sotto forma di anima duplice « p'ò » « *anima vegetativa* » (Yin) e « hun » « *anima spirituale* » (Yang). Siamo come si vede davanti ad un materialismo monistico ed evolutivo che non ammette speranze di vita nell'al di là. Il Cosmo è eterno entro i termini della sua essenza assoluta ma non è altrettanto eterno tutto ciò che in questo perpetuo flutto di forme ha individualità: questa anzi come tale è continuamente sommersa nel continuo divenire. Nessuna immortalità personale in fondo a questo meccanismo fatale, esatto, spietato. Lao Tsü definisce il « Tao » « *disuano* ». Il Tao non è una Divinità che ci protegga perchè ci ha creato; non ama, a simiglianza delle altre Deità dei diversi Olimpi, d'intromettersi, magari per passatempo, nelle faccende umane: la sua creazione è perfetta ma inconscia. Tutto il Cosmo è per Lao Tsü una forza che basta a se stessa, un'unità assoluta che « *sola in se side* ». Vedremo subito a quali conclusioni pratiche Lao Tsü arriva attraverso questa sua concezione monistica dell'universo, tanto nel campo etico come in quello politico, tanto nell'ambito della perfezione individuale come in quello dell'azione governativa.

ETICA: IL NON-FARE (1).

Ciò posto, che cosa deve fare l'uomo che è arrivato a intuire sotto la guida di L a o T s ũ l'unità suprema in tutto il brulichio d'antitesi, di aspetti, di contraddizioni onde formicola il Cosmo e in cui s'irretisce impotente il nostro spirito? Non certo una cosa difficile: uniformarsi alla legge del «Tao»; aderire stretto e supino alle regole della natura vivente. Uno dei lati caratteristici della Filosofia di L a o T s ũ consiste appunto nella sua compattezza ideale. Ammessa la sua teoria cosmologica, la sua etica ne scaturisce di per se stessa.

Tutto il mondo si divide per L a o T s ũ in due tipi d'uomo: il volgare e l'iniziato. L'iniziato, cioè colui che ha compreso le leggi immutabili del Tao e la necessità di aderirvi in tutto per essere felice, diviene il Saggio che abbraccia con uno sguardo globale tutta la compagine dell'universo cui si deve obbedire e vive da sovrano illuminato in questa sua veggenza ed obbedienza: il profano il quale non avendo di per sé penetrato il Principio, e affidandosi tutto al suo arbitrio, disdegnando questa specie di connubio sublime tra le sue forze e quelle del Cosmo, è condannato per tutta la sua vita, a

(1) Cfr. L a o T s ũ, Cap. 10. 17. 29. 37. 43. 48. 57. 63. 64. 73; Chuang T s ũ, Lib. 7. 11. 12. 13. 24. 25. Cfr. nel *Marzocco*, n.º 28, 13 luglio 1924: A. Castellani «Il Non-fare di L a o T s ũ».

marciare fuori del binario, ad essere sballottato dalla continua rissa delle antitesi, attrito da questa profonda dissonanza tra sè e la Natura. Il modello da raggiungersi per il *Taoista* è il Saggio che non si intromette mai nelle delicate operazioni del Cosmo. Questa profonda intelligenza del suo stato in terra; la coscienza di essere egli stesso nella sua personalità finita una diramazione vivente del *Tao*; il senso esatto della sua posizione planetaria; il culmine spirituale ch'egli ha raggiunto ormai per forza di disciplina e per lume d'intuizione, bastano a renderlo felice su molti in questa piccola vigilia dei sensi. Il nucleo di questa etica si riassume nella famosa ingiunzione del *Non-fare*. *Laot sū* pensa: l'uomo, che di continuo « è fatto », non deve « fare »; nell'economia dell'universo, così perfetto, non c'è posto per altre azioni; ciò che l'uomo chiama dolore, è volontà d'azione; l'azione vulnera la delicata macchina dell'evoluzione naturale e questa, vulnerata, si ripercuote sul vulneratore, come pietra lanciata in alto che ritorna a chi la scaglia; come pugno di polvere contro il vento che ribatte in pioggia d'aghi sul viso dello scagliatore. Par che qui sia una lontana origine di pensiero rousseauiano. Lo stato vero dell'uomo è quello naturale; chi si distacca dalla natura si perde. La società è il pregiudizio supremo degli uomini che si accalcano nelle angustie di un borgo per scambievolmente ausilio che si risolve in guerra. L'uomo cittadino ha perso le sue virtù genuine e bisogna che crei di suo le convenienze, risibile surrogato delle prime. Per *Confucio* l'uomo è bene che sia « cive »; per *Laot sū*

è bene che sia un « *risvegliato* ». Di qui la necessità nel T a o i s t a di svolgere in sè certe attitudini che per noi moderni sembrano negative o per lo meno, sature di sfrontato egoismo: si può, anzi, dire che l'uomo moderno forma addirittura il rovescio della medaglia del Saggio taoista: eppure, se ben si riguarda, scaturiscono da questa pratica, virtù egregie. Prima di tutto: sovrana altezza di sguardo e infinità di panorama mentale; allentamento, fino all'estinzione di ogni attività spicciola; ritraimento dalla scienza di dettaglio, che non costruisce e confonde, in grembo alla vera scienza globale che fonda ed illumina. Il T a o i s t a acquista virtù preziose ammortizzando in sè le molle volitive che costituiscono il fulcro più redditizio della convivenza sociale: per es. diviene assoluto despota di se stesso: nulla ha più presa su di lui, nè l'oltraggio nè la lode; s'è fatto imprendibile; in pacifica concentrazione imita l'elemento; è il frutto delle altezze che nessuno arriva più a spremere. La società di L a o T s ũ è quella dell'innocenza universale, piena di liberi impulsi e rigogliosa di sacri istinti: egli rigetta la cultura che mette il soqquadro nelle anime invece di ristabilirvi l'armonia primordiale. La sua società dovrebbe essere in microcosmo quello che in macrocosmo è il Tao con la sua virtù: su questa falsariga bisogna riaddurla verso una specie di evoluzione inconscia. L'uomo sociale di L a o T s ũ non deve voler fare ma lasciar fare in sè la Natura per non incorrere in errori, che sono i germi della sua infelicità: l'uomo porta in sè le sue opere come l'abero i suoi frutti nascosti: non c'è bisogno d'arbitrio, di

passione febbrile, di logorazioni artificiali perchè questi giungano a maturazione; chi s'intromette guasta: sarebbe come voler stiracchiare le foglie di una pianta per accelerarne lo sviluppo.

Il Saggio taoista col suo pacato indifferentismo, col suo lasciar correre consapevole, nella sua veggente inazione, sta più in alto del miope confuciano smanioso di forme, di riti, di tutto l'artificio di cui si serve una società guasta per riparare almeno apparentemente le sue falle più intime.

Nel profano ci sono tutte quelle aberrazioni che provengono da un falso principio, dal servizio ad un idolo falso: il profano si riempie di cose, mentre il Saggio se ne svuota. *Lao Tsü* è stato il primo ad esaltare il supremo contenuto della vuotezza (1), la suprema attività della non-azione. Come ha affermato che dal Nulla è sorto il Tutto (2), così afferma la supremazia del debole sul forte (3), del flessibile sul resistente (4).

La vuotezza interiore è la libertà assoluta dalle passioni, lo sgombro completo d'ogni ingombro accessorio.

Il *Tao* è inattivo (5) nella sua onnipotenza: per questo il *Saggio* raggiunge in tale stato di vacuità interiore la sua perfezione; «compie senza agire» (6),

(1) Cfr. *Lao Tsü*, Cap. 16.

(2) Cfr. *ibid.*, Cap. 11.

(3) Cfr. *ibid.*, Cap. 52. 76.

(4) Cfr. *ibid.*, Cap. 78

(5) Cfr. *ibid.*, Cap. 63.

(6) Cfr. *ibid.*, Cap. 47.

non si muove ed impara (1); così non c'è nulla che il Saggio con la sua inattività non possa raggiungere (2).

Un esempio di questa flessibilità supina Lao Tsū ce l'offre con l'immagine dell'acqua (3): bisogna che il Saggio la prenda a modello. Prima di tutto essa cerca per sua natura le parti più basse, dando così all'uomo un primo esempio d'umiltà. L'acqua più bassa è quella più grande, chè a lei, sia fiumana, sia oceano, scende il tributo di tutte le altre acque più alte (4). Poi essa serve a tutto senza rifiutarsi a nessuno; e quindi in piccolo l'immagine del Tao stesso: prende la forma di tutti i vasi che la contengono. Il Saggio, secondo Lao Tsū deve fare come l'acqua.

Il « non-fare » laotseiano va compreso nel suo vero senso e non scambiato con il « dolce-far-niente ». Qui si tratta di un'adesione consapevole alle leggi del Principio le quali non escludono in noi opera di parallelismo superiore. Questo indifferentismo, questo lasciar correre non sono incosciente apatia ma illuminata visione di come si svolge e procede l'universo in cui l'uomo deve, per esser felice, ingranare con precisione assoluta. Quindi l'intromissione personale è il massimo sbaglio in cosa da cui nulla si può togliere e a cui nulla si può aggiungere.

(1) Cfr. Lao Tsū, Cap. 47.

(2) Cfr. ibid., Cap. 48.

(3) Cfr. ibid., Cap. 8.

(4) Cfr. ibid., Cap. 66.

L'imperativo categorico del Non-fare taoista si riallaccia così ad una particolare concezione cosmica anzi è di questa la deduzione più logica e immediata.

POLITICA:
ASSENZIONISMO TRASCENDENTALE.

Lo Stato è per Lao Tsū, nella sua compagine integrale, una tra le più visibili ripercussioni del Tao; un microcosmo nel macrocosmo; qualcosa che dietro la guida della norma celeste sorge « *causa sui* » si svolge e prospera in perfetta analogia di leggi col Principio stesso. Seguendo questo concetto, cioè che lo Stato è una specie di creazione divina in terra, Lao Tsū lo chiama addirittura: « *Shên Ch'i* » lett. « *vas spirituale* ». L'impronta del Tao, nello Stato, è così visibile che molti esegeti han parlato di un Tao celeste e di un Tao umano; non perchè questa distinzione sia essenzialmente inerente al Principio, ma per servirsi anche qui della distinzione come ausilio all'intelligenza di questo. Tutto ciò che è già nel Saggio sarà pure e in maggior dose nel taoista chiamato al governo. I seguaci di Lao Tsū come Lieh Tsū e ancor più Chuang Tsū nel quale l'ideale taoista è così spinto da traboccare a volte nel più violento individualismo, han descritto la riluttanza superiore del Saggio ad occuparsi del Governo: in essi l'attaccamento al Principio raggiunge forme mistiche in modo che ciò che non sia esclusiva unione al Tao non appare

loro degno di nota. Ma in L a o T s ũ non è comandato che l'uomo aborra dal governo, bensì che se vi è chiamato, vi applichi la regola del W u W e i.

Già nell' I C h i n g (1), abbiamo l'invito al Regnate di aderire al « sacro tao » nel cui culto ei trova la facoltà ch'ogni cosa nel mondo gli obbedisca. Parrebbe, dunque, il T a o , essere qualcosa di comune tanto per Confucio che per L a o T s ũ , se non si pensasse che L a o T s ũ vede nel T a o qualcosa di più alto, di più naturalistico, di più moderno che no nel T a o dei libri canonici. L'uomo perfetto, lo Sh ê n g J ê n chiamato al governo trova nel T a o la guida più infallibile all'opera sua. Tutto il suo studio si riduce in pratica a seguire più dappresso che gli sia possibile questi « *secreta monita* » della regola celeste. Se egli l'ha compresa e si tiene unito a questa, le virtù che sono nel T a o rifioriranno in lui: per es. contemplata la costanza del T a o che è sempre lo stesso, sarà costante (2); vista l'imparzialità con cui il T a o si distribuisce a tutte le cose, farà anche lui lo stesso (3); ammirato il suo disinteresse, sarà disinteressato (4). La santità del S a g g i o , frutto di questa mistica unione arriva a tanto che egli è il 3° dopo il Cielo e la Terra. Chiamare il

(1) Cfr. I C h i n g , App., T u a n 1. « *i shên Tao shih chiao* ».

(2) Cfr. ibid. « *chün tsü i tsü ch'iang pu hsi* » T u a n , 1.

(3) Cfr. oltre a L a o T s ũ , K u a n T s ũ , Lib. XX, Cap. 64: « *t'ien kung p'ing wu ssü* ».

(4) Cfr. ibid., Lib. XIII, Cap. 37: « *shêng jên jo t'ien jan, wu s u fu ye* »; Lib. X, Cap. 30: « *erl pu i ssü jang ché ye* »; Lib. XX, Cap. 64: « *hsing ssü wei, tsé tsü mu hsiang yüan* ».

così concepito Shên g Jên intermediario tra Cielo e Terra è poco, egli è piuttosto una organica continuità di quella trascendenza immanente che è il T a o . Il saggio governante si attiene al T a o e facilita così l'andamento del governo (1): è semplice (2), umile, è ripieno di una calma celeste (3); esercita soprattutto il Non-fare (4); non vuole accrescersi (5); lo Stato di Lao Tsū è inattivo (6); egli non vuole istruire il popolo (7) e in fondo al suo libro traccia l'ideale del suo Stato perfetto (8).

Il carattere di questa politica parrebbe a prima vista una specie di opportunismo gelido se non fosse invece un alto consentimento trascendentale ad una legge eterna.

L'esercizio del Non-fare da parte del Regnante taoista implica una molteplicità di forme di *inazione* che abbraccia tutto il campo della coscienza umana: quindi tutto ciò che caratterizza il progresso di un popolo come cultura, libertà di pensiero, speculazione individuale, è negato come d'altra parte è negato nei funzionari l'anfanamento personale, l'intromissione direttiva negli affari. Questo abolire l'impulso umano e fare come una *tabula rasa* della

(1) Cfr. L a o T s ŭ , Cap. 37.

(2) Cfr. *ibid.*, Cap. 42. 39.

(3) Cfr. *ibid.*, Cap. 60. 61. 68.

(4) Cfr. *ibid.*, Cap. 57 ved. III not. 7.

(5) Cfr. *ibid.*, Cap. 48. 57.

(6) Cfr. *ibid.*, Cap. 10.

(7) Cfr. *ibid.*, Cap. 65.

(8) Cfr. *ibid.*, Cap. 80.

coscienza dell'uomo, parrebbe a prima vista barbaro, ma non è così, chè dal punto di vista di L a o T s ũ , ciò che noi chiameremmo barbaro, è lo stato perfetto, l'età dell'oro dell' Umanità. L' ideale di ricondurre lo Stato alle sue fondamenta naturali, spogliandolo di tutti gli ammenicoli di che l' han gravato tanti secoli di artificiosità malsana e di civiltà corrotta, di riaddurlo alle fresche scaturigini primordiali, è grande per quanto sembri praticamente inattuabile.

L'uomo di Stato taoista, nella pratica della sua dottrina è prima di tutto un distaccato; un assetato di maggiori spaziosità panoramiche; sente il bisogno di starsene fuori delle cose per meglio comprenderle. Il T a o i s t a arriva all' idea dello S t a t o , cioè allo S t a t o ricostruito sulla falsariga del T a o , attraverso un profondo addottrinamento intorno alle leggi della vita e della morte, per una mistica comprensione del Cosmo, con l' indagine sempre più vigile intorno ai più ardui problemi che nella loro complessità ci occultano il mistero del Cosmo e il destino dell'uomo. Tutta questa ginnastica mentale che il T a o i s t a , prima di essere uomo di Stato compie, gli conferisce una superiorità indiscutibile sopra il confuciano piatto e artificiale, tutto in balia di un gramo e vedovato empirismo. Egli ha, fino dai primi passi nella sua disciplina, già deposto l' ingombrante vestaglia del suo « i o »; si è già spersonalizzato; si è liberato cioè del maggiore ostacolo che s' intrometteva tra il suo spirito e la conoscenza del Cosmo. Non si tratta qui di mettere in pratica il vecchio adagio che prima di governare gli altri

bisogna sapere governare se stessi ma di qualcosa di più peregrino, della conquista lenta dogliosa ascetica di un punto di vista superiore, il quale trasforma nella coscienza di chi vi è saputo giungere, la faccia del mondo e il significato delle cose.

Anzi se si vuole l'idea del governo è di per se stessa lontana dal Taoista il quale aspira più a comprendere che a imprendere: difatti per la sua concentrazione uniforme, per il uso disinteresse patetico, per il suo aderire al Tao che gli suggerisce della vita una visione affatto diversa dalla comune, per la sua fede nel Non-fare come la più cosciente obbedienza alla Norma celeste, egli è quasi sempre nel mondo un solitario disamato e creduto, perchè non compreso, di non comprendere il governo degli uomini, e invece egli è senza paragone più adatto a questo del faccendiere soggettivo e interessato che vi vede unicamente il suo vantaggio. Prima di tutto egli ha già a suo attivo il privilegio di una coscienza perfetta, acquistata per lampo d'intuizione e per dura vigilia, purificata nella dedizione al Vero intravisto e santificata dalla rinuncia al proprio « io »; in secondo luogo egli porta, se forzato, nel governo degli uomini, il fardello della sua esperienza integrale: non febbrilità di fatti i quali come si è visto si fanno oltre i senni umani, ma l'alta coscienza che per bene governare gli uomini bisogna procedere con lo stesso metodo con cui la Natura governa le cose create. Il segreto di questo procedimento ei l'ha desunto dalla sua intensa contemplazione della vita universale che ormai abbraccia con sguardo globale da vetta altissima; egli si sente inserito nel

centro dell'unità, immoto entro l'alone dell'assoluto, troneggiante sull'eterno divenire. L'inesperienza nel maneggio delle cose del mondo, la complessità dell'ingranaggio statale non lo sgomenta perchè egli sa che nel più ci sta il meno. Egli sa che governare gli uomini è, nel senso stretto della parola, impossibile, trovandoci noi tutti ad essere nella compagine cosmica non dei guidatori autonomi ma degli inconsci guidati e che il Non-fare è l'unico segreto, l'unica difficile scienza, l'unica salvezza. Avremo così nell'uomo di governo taoista un Immobile, un acquiescente, un olimpico; avremo un minuscolo punto umano, un centro appena percettibile dove però il connubio naturale tra la Legge del Tao e il Destino dell'uomo pienamente si compie; un « *trait d'union* » che nella sua esiguità ricollega l'opra dell'uomo alla voglia del cielo e solo per questa via il governante taoista può dare la felicità al mondo che va da sè e meglio va quanto meno si spinge.

Riassumendo i tre punti principali della dottrina di Lao Tsū li vediamo sboccare logicamente tutti e tre in seno di un monismo naturalistico, a noi già noto anche in Occidente.

San Giusto (Empoli), luglio 1924-febbraio 1926.

PARTE PRIMA

IL «TAO TÊ CHING»

IL TAO TE CHING

PARTE PRIMA

I.

IL PRINCIPIO.

- 1 il tao che può essere detto tao
- 2 non è l'eterno tao
- 3 il nome che può essere nomato
- 4 non è l'eterno nome
- 5 senza nome è l'inizio del cielo e della terra
- 6 e col nome è la madre d'ogni cosa
- 7 *perciò colui che sempre è senza voglie*
- 8 *ne contempla le sue perfezioni*
- 9 *ma colui che sempre ha desideri*
- 10 *ne contempla per questo i suoi confini*
- 11 ora queste due cose
- 12 son nate insieme ed han diverso nome
- 13 insieme esse si chiamano il mistero
- 14 mistero più profondo del mistero
- 15 e son la porta d'ogni meraviglia

1. t' i tao.

Lett.: « esporre il tao ». Lao Tsū traccia qui con poche parole la sua concezione del « Principio »: una forza

increata ed eterna era fin da prima: nulla di antropomor-
fico si deve scorgere in questo concetto ma una forza
elementare, cieca, inconscia, perfetta. Siamo al di là del
Nominabile dov'è l'Eterno, mentre al di qua del Nomi-
nato c'è il mondo della relatività. A questa prima rotta e
concisa definizione del Principio, Lao Tsŭ tor-
nerà altre volte nel corso del suo libro, quasi intuisse la
necessità di sempre più chiarire, ampliare ed approfondire
la sua concezione e renderla così più accessibile in tutte
le sue parti ai profani. La descrizione del tao elude ap-
punto, per la sua comprensione, qualsiasi tentativo di rac-
chiuderla in una corona di poche parole: anche la parola
cinese tao è un monosillabo che comprende nel signifi-
cato tutto l'Universo con tutte le sue forme e con i suoi
attributi.

2.

AUTOCULTURA.

1 nel mondo tutti sanno che il leggiadro è leg-
2 e perciò sanno il brutto [giadro
3 tutti sanno che il bene è bene
4 e perciò sanno il male
5 *indi l'essere e il non essere si generan l'un l'altro*
6 *il difficile ed il facile si completano a vicenda*
7 *lungo e corto si foggiano a vicenda*
8 *alto e basso s'invertono a vicenda*
9 *sòno e tono s'accordano a vicenda*
10 *prima e dopo si seguono a vicenda*
11 per questo l'uomo saggio
12 permane nel mestier del non-agire
13 ed esercita un muto insegnamento
14 al nascer delle cose non s'oppone
15 nè del vivere lor prende possesso
16 del loro agire mai non s'avvantaggia
17 nell'opera fornita non permane
18 *ed appunto perchè non vi permane*
19 *mai non avviene ch'ei ne venga escluso*

2. yang shên.

Lett.: « *nutrire il corpo* ». Dopo avere esposto in brevi tratti nel primo capitolo l'essenza del Principio, cioè la



stabilità, l'unità, l'indivisibilità della legge cosmica, Lao Tsū ha ora uno sguardo alle sue emanazioni e si sofferma a considerare, nelle sue espressioni tangibili, l'alternarsi delle due modalità « Yin-yang » [Cfr. Introd., pag. LIV e seg.] che con le loro fasi diverse dànno vita a tutto il complesso turbinio delle cause e degli effetti. Con ciò, partendo dagli effetti, pone subito la base alla concezione monistica del tao che permanendo sempre lo stesso, si traduce in una serie d'aspetti i quali paiono e sono antitetici ma che per il loro ritmo stabile mostrano quella parentela che nella vicenda del loro moto intimamente li stringe. (Cfr. cap. ver. [5-9]). Dato questo legame che permane inalterato nel gioco alterno delle due modalità, per il nostro intelletto, dunque, una volta accettata l'idea del bello, è posta necessariamente anche l'idea del brutto, a cui si sbocca senza fallo per quell'intimo collegamento che nelle due fasi, di continuo sovrapponentisi, è come l'invisibile intromissione dell'unità assoluta del tao. Per il Taoista dunque non esistono antitesi che nella accidentalità della forma, perchè egli pensando al tao, cui tutto ritorna per legge [Cfr. Cap. 16], ha sperimentato in sè quella « *coincidentia oppositorum* » necessaria allo sguardo globale con cui il Taoista perfetto deve guardare l'universo. Lao Tsū pone lo stato dell'uomo primitivo, ignaro del bene e del male, alla pari di chi ha raggiunto la massima coscienza taoista.

3.

TENERE IN PACE IL POPOLO.

- 1 non dar la preferenza ai più capaci
2 fa sì che il volgo non fa loro guerra
3 non far stima di cose ardue ad aversi
4 fa sì che il volgo non divenga ladro
5 non veder cosa che si può bramare
6 fa sì che il cuore non ne sia turbato
7 per questo l'uomo saggio se governa
8 ne svuota il cuore e ne riempie il ventre
9 ne affralisce il volere e ne rafforza l'ossa
10 sempre fa sì che il popolo non abbia nè scienza
11 fa sì che quei che sa non osi agire [nè voglie
12 quando si mette in pratica il non-fare
13 mai non c'è cosa che non si governi

3. an min.

Lett.: « *pacificare il popolo* ». Lao Tsū ha nel primo capitolo stabilito l'unità del tao; nel secondo ci ha presentato il mondo reale irto d'antitesi, conseguenza della rotazione cosmica costante *yin-yang*, che finiscono col conciliarsi in grembo della grande unità (tao): ora nel terzo ci offre un esempio del come deve procedere il saggio governante per ben condurre gli uomini attraverso questa folta contraddizione del cosmo. Il concatenamento

logico di queste tre tappe salta agli occhi. Come si è visto sopra; colui che non ha, vede la cosa e la vorrebbe avere; chi è in alto, vede il basso e vi vorrebbe discendere; così il concetto del basso nasce da quello dell'alto, il concetto dell'avere da quello del non avere. Il saggio governante deve aver cura che i suoi sudditi vivano al di là dell'effetto di queste antitesi perturbatrici; egli deve essere sempre inteso a distruggere agli occhi del popolo i termini del contrasto, smussare gli angoli delle apparenze le cui espressioni contraddittorie muovono il suo animo e lo conducono alla indisciplinazione e alla ribellione. Considerato da questo punto di vista il 3° Cap. è una regola per tener calmo il popolo.

4.

IL SENZA-ORIGINE.

- 1 il tao è voto e nell'azione inesausto
2 non si riempie se l'adopri
3 com'è profondo
4 sembra l'avo di tutte le cose
5 *smussa le proprie asprezze*
6 *risolve i suoi grovigli*
7 *modera il suo splendore*
8 *s'adegua alla sua polvere*
9 com'è fondo, eppur sembra onnipresente
10 non so di chi sia figlio
11 sembra anteriore a Dio

4. wu yüan.

Let. : « senza origine ». È lo sviluppo di un motivo già contenuto in germe nel Cap. 1, cap. ver. [1-6]. Il tao è come una cosa increata immensa e inesauribile [Cfr. Cap. 25], da cui tutto emana senza svuotarlo ed a cui tutto ritorna senza riempirlo.

5.

L'USO DEL VÒTO.

- 1 cielo e terra non hanno umanità
- 2 trattan le cose tutte come cani di paglia
- 3 l'uomo saggio non ha umanità
- 4 tratta il popolo come un can di paglia
- 5 lo spazio tra il cielo e la terra
- 6 è simigliante a mantice
- 7 si svuota ed è inesausto
- 8 più si muove e più n'esce
- 9 *troppo il verbo e la cifra son vani*
- 10 *è meglio tenersi nel mezzo*

5. hsü yung.

Lett.: « l'esercizio della vacuità ». Questo Cap. che non fa che dedurre una conseguenza del concetto naturalistico del cosmo che Lao Ts ŭ ha già più sopra esposto, ha gettato lo spavento in alcuni timorati interpreti occidentali i quali, non riescono a concepire, bontà loro, che possa esistere una forza che al tempo stesso non sia una provvidenza: perciò si sono lasciati sviare dalla vera interpretazione quasi ossessionati dal contenuto satanico dei primi quattro cap. ver. Per l'immagine e il significato del mantice vedi Introd., pag. LIV.

6.

IL COMPIERSI DEGLI ASPETTI.

- 1 l'anima del vòto non more
- 2 essa è la misteriosa madre
- 3 la porta della misteriosa madre
- 4 è radice del cielo e della terra
- 5 continua e immutabile
- 6 nell'opera sua non ha pena

6. ch'êng hsiang.

Let.: « *compiere la figura* ». Questo capitolo si riallaccia nel senso a ciò che precede: i primi 4 cap. ver. si riferiscono all'azione del ta o gli ultimi due al ta o stesso. Il vuoto, la parte inafferrabile è secondo L a o T s ũ lo spirito che non more, oltre a essere la parte praticamente efficace. Come la valle il cui spirito è la sua concavità e non i colli circostanti che la formano, così lo spazio medio tra cielo e terra è il teatro della genesi universale.

7.

VELARE I PROPRI MERITI.

- 1 il cielo dura eterno la terra eterna dura
2 che il cielo duri sempre che la terra permanga
3 la causa è che non per se stessi essi vivono
4 per questo sono eterni e duraturi
5 per questo l'uomo saggio
6 pospone se stesso onde se stesso avanza
7 esclude se stesso onde se stesso conserva
8 non è perch'ei non cerca il suo vantaggio
9 e perciò può compire il suo vantaggio

7. t'ao kuang.

Lett.: « nascondere lo splendore ». L'esercizio dell'egoismo è secondo Lao Tsū una specie di autodiminuzione: la natura è eterna perchè non si è fatta da sè: l'egoismo tra le forme d'azione umana, è l'azione non solo più cieca ma ancora più perniciosa. Ciò che è in noi, è caduco e l'eterno è solo al di là della nostra persona. Questa proibizione dell'egoismo è uno dei punti essenziali dell'etica di Lao Tsū [Cfr. Introd., pag. LIX] che va intesa come una logica deduzione del comandamento del Non-fare, in senso religioso. Cfr. Matteo, XXIII, 12; X, 39.

8.

LA FACILE NATURA.

1 la suprema bontà è come l'acqua
 2 l'acqua ogni cosa giova senza contrasto
 3 dimora nei luoghi che l'uomo più oborre
 4 perciò chi sta prossimo al tao
 5 dimorando trova ottimo il luogo
 6 pensando trova ch'è bene di essere come l'abisso
 7 donando trova ch'è bene d'essere umano
 8 parlando trova ch'è bene di esser verace
 9 governando trova ch'è bene il governo ordinato
 10 oprando trova ch'è bene averne l'ingegno
 11 movendosi trova ch'è bene che il tempo sia
 12 ora solo perchè non contende [quello]
 13 per ciò non ha biasimo alcuno

8. i hsing.

Lett.: « *facile natura* » Dopo avere vantato il disinteresse del cielo e della terra, solo ora Lao Tsū propone al Saggio, nell'acqua, un modello di quella imparzialità supina che costituisce la bontà superiore.

9.

STARSENE CALMI.

- 1 tenere in mano qualcosa eppoi ricolmarla
- 2 è meglio rinunciarvi
- 3 trattare qualcosa eppoi tenerla affilata
- 4 a lungo non può conservarsi
- 5 una sala piena d'oro e di gemme
- 6 nessuno la può conservare
- 7 chi ricco e potente inoltre divenga superbo
- 8 da se stesso s'apporta rovina
- 9 ad opra fornita, a nome compiuto, ritirarsi
- 10 è la norma del cielo

9. yün i.

Lett.: « *promovere tranquillità* ». Il proposito egoistico apporta struggimento d'animo perchè ti fa imprendere cose o di difficile o qualche volta addirittura d'impossibile attuazione. La rinuncia a una cosa impossibile, val più che il caparbio accanimento a volerla ad ogni modo conseguire: come chi volesse tenere in mano un bicchiere colmo fino all'orlo e non versarlo, o affilata una lama che si deve continuamente adoperare e non smussarla: perchè cosa colma e mano d'uomo che la regga; lama affilata e non continuo logorio sono due contraddizioni di fatto. Volere ogni cosa al suo posto come è stato prescritto dalla natura è l'unico mezzo per conservare la pace ma ciò di necessità inferisce mortificazione d'impulsi individuali.

10.

QUEL CHE POSSIAMO FARE.

- 1 fare che il corpo e lo spirito s'abbraccino in un
2 e non possano separarsi [solo complesso
3 far che il respiro ti renda sì tenero e fresco
4 da poter somigliare un infante
5 mondato scarta da te le troppo profonde visioni
6 che possa non averne logorio
7 avendo cara la gente, governando lo stato
8 possa tu praticare il non-fare
9 nel disserrarsi e nel chiudersi della porta del
10 possa tu essere femmina [cielo
11 comprendendo ogni cosa
12 possa esser tu come se non sapessi
13 nel produrre e nell'allevare
14 produrre e non possedere
15 produrre e non conservare
16 accrescere e non padroneggiare
17 è questa la virtù trascendentale

10. nêng wei.

Lett.: « *poter fare* ». Questo capitolo è la passione degli interpreti: i migliori hanno dovuto errare non per loro colpa ma perchè il Taoismo non era allora conosciuto integralmente come è oggi. Primo accenno all'endogenesi dell'anima eterea per mezzo della respirazione [Cfr. *Introd.*, pag. xxxvi]. Il resto del capitolo predica il non intervento sotto diverse forme, mentre il suo principio insegna a come mettersi all'unisono col cosmo.

II.

L'UTILITÀ DEL NULLA.

- 1 trenta razzi s'incontrano in un mozzo
- 2 e in quel che è il suo vuoto sta l'uso del carro
- 3 si tratta l'argilla e se ne foggia un vaso
- 4 e in quel che è il suo vuoto sta l'uso del vaso
- 5 si forano porte e finestre per fare una casa
- 6 e in quel che è il lor vuoto sta l'uso della casa
- 7 perciò dall'essere viene il possesso
- 8 dal non essere vien utilità

II. wu yung.

Lett.: « *l'uso del nulla* ». Il senso allusivo di tutte queste immagini che sembrano un paradosso è per indicare che nell'uomo ha maggiore importanza ciò che è insensibile e invisibile: l'utilità sua sta in ciò che per occhi superficiali parrebbe la sua lacuna: come nel carro il vuoto del centro, come nel vaso la sua vacuità così nell'uomo saggio i concetti negativi della non-azione costituiscono tutta la sua utilità. Lao Tsū fa scaturire una azione positiva da una apparenza negativa. Cfr. Cap. 6 il concetto di « *ku shên* ».

12.

LA REPRESSIONE DELLE VOGLIE.

- 1 *i cinque colori fan sì che l'occhio dell' uomo s'ac-*
[cechi
2 *i cinque soni fan sì che l'orecchio dell' uomo s'as-*
[sordi
3 *i cinque sapori fan sì che la bocca dell' uomo s'ot-*
[tunda
4 *la corsa e la caccia fan sì che il cuore dell' uomo*
[s' imbesti
5 *le cose rare ad aversi fan sì che l' uomo s'adopri*
[con sforzi nocivi
6 *per questo l' uomo saggio*
7 *è per il ventre ma non è per l'occhio*
8 *per quello esclude quello e prende questo*

12. *chien yü.*

Let. : « reprimere desiderio ». Si riallaccia nel senso al cap. precedente. L a o T s ũ predica qui l'astensione completa da esercizi spirituali e corporali che non possono altro che esercitare usure sconvenevoli sulle due anime « *p' o* » e « *hun* » e quindi sull'economia dell'organismo. [Cfr. Introd., pag. LVI]. Reprimere le voglie si può anche distruggendo in anticipo le loro cause.

13.

SCHIFAR LA VERGOGNA.

- 1 *la grazia e la disgrazia son simili al timore*
 2 *la grandezza un gran dolore simile alla persona*
 3 che vuol dir « grazia e disgrazia son simili al
 4 la grazia è cosa bassa [timore »
 5 ottenerla è come temerne
 6 perderla è come temerne
 7 ciò è « grazia e disgrazia son simili al timore »
 8 che vuol dir: « grandezza è un gran dolore si-
 9 ciò per cui ho dolore [mile alla persona »
 10 è perchè io posseggo una persona
 11 se non avessi persona
 12 come avrei io dolore
 13 quindi a colui che in grandezza considera eguale
 14 si può confidare l'impero [a se stesso l'impero
 15 a colui che in amore considera eguale a se stes-
 16 si può affidare l'impero [so l'impero

13. *yên ch' ih.*

Lett.: « *schifare vergogna* ». Lao Ts ŭ ammonisce qui di astenersi da ciò che ammalia più l'uomo invaghito della carriera. Prospetta con la citazione iniziale una verità che anche agli stessi ambiziosi dovrebbe esser nota. Cioè che il favore e la grandezza sono come due spauracchi per chi li vede con occhi mondi dalla caligine del desiderio, e fonti sicure di dolore come la persona nostra, la nostra personalità la quale costituisce la prima ragione di ogni nostra sofferenza. Di questo capitolo si hanno diverse lezioni.

14.

LA LAUDE DEL MISTERO.

- 1 si guarda e non si vede si chiama l'invisibile
2 s'ascolta e non s'intende si chiama l'inaudibile
3 si tocca e non si sente si chiama l'impalpabile
4 queste tre cose non si possono scrutare
5 perciò confuse insieme fanno una cosa sola
6 in alto non è chiaro
7 in basso non è scuro
8 è inesausto nè può esser nomato
9 risale alla inessenza delle cose
10 ei si chiama la forma senza forma
11 e la figura che non ha figura
12 esso è l'inafferrabile e il mistero
13 se l'affronti non vedi la sua faccia
14 se lo segui non vedi il suo didietro
15 quei che s'attiene all'uso degli antichi
16 ei governa l'odierna esistenza
17 può sapere l'origini antiche
18 questo è lo stame eterno del principio

14. tsan hsüan.

Let. : « lodare (il) misterioso ». Questo Cap. si riallaccia, nella definizione del tao al Cap. 1. Fino a questo punto

Lao Tsū aveva seguito un ulteriore svolgimento del suo concetto i cui germi eran già contenuti nelle prime parole del suo libro: ora, qui, lo svolgersi delle sue idee subisce un brusco arresto; si ritorna da capo, si ripiglia con più insistenza, si svolge con maggiore ampiezza il motivo accennato come in una partitura musicale. Il tao è una forza che si allontana in tutto dal nostro concetto della forza: anzi in certo modo sembra la negazione della nostra forza ed ha i caratteri opposti a ciò che noi consideriamo comunemente, l'indizio esterno anzi la sorgente di questa.

15.

LA RIVELAZIONE DELLA VIRTÙ.

- 1 coloro che in antico eran maestri boni
2 eran sottili astratti profondi e pieni d'acume
3 tanto profondi da non potere esser saputi
4 ora solo perchè non potevano essere intesi
5 per questo mi sforzo di dare per essi un aspetto
6 esitanti erano, ahimè,
7 come colui che d'inverno attraversi un fiume
8 cauti erano, ahimè,
9 come colui che tema d'ogni parte i vicini
10 riserbati erano, ahimè,
11 come colui che t'è ospite in casa
12 indifferenti erano, ahimè,
13 come il ghiaccio che sia per disciorsi
14 semplici erano, ahimè,
15 come il legname grezzo
16 vacui erano, ahimè,
17 come le valli
18 oscuri erano, ahimè,
19 come l'acqua intorbata [mente schiarire
20 chi può il torbo con pace purificandolo lenta-
21 chi può la pace con a lungo eccitarla lentamente
22 chi abbraccia questa regola [generare
23 non desidera d'essere rempiuto

- 24 e perchè non è rempiuto
25 perciò può esser piccino
26 nè cose nove produrre

15. hsien tê.

Lett.: « rivelare (la) virtù ». È una specie di richiamo nostalgico verso la coscienza dei primi esemplari umani: la base di quel continuo ritorno all'antico, all'età dell'oro del popolo cinese, predicato senza tregua dai dottori taoisti. Vi è tracciato anche una specie di scorcio fisionomico interiore in contrasto a quello artefatto dei tempi che già maturavano la rovina della 3^a Dinastia. (Cfr. *Introd.*, pag. XII).

16.

IL RITORNO AL PRINCIPIO.

1 quei che raggiunge il massimo del vuoto
 2 conserva la fermezza della pace
 3 tutte le cose insieme hanno nascita
 4 ed io contemplo il loro ritornare
 5 tutte le cose han florido sviluppo
 6 ma ognuna d'esse torna alla radice
 7 tornare alla sua radice vuol dire riposo
 8 riposare vuol dir novo destino
 9 novo destino vuol dire durare per sempre
 10 saper l'eterno vuol dire essere illuminato
 11 non conoscere l'eterno è cecità sventura
 12 chi conosce l'eterno ei si sa comportare
 13 chi si sa comportare è giusto con tutti
 14 chi giusto è con tutti è il sovrano
 15 chi è sovrano è simile al cielo
 16 chi simile è al cielo è simile al tao
 17 chi simile è al tao dura eterno
 18 e per tutta la vita è fuor di rischio

16. **kuei kên.**

Lett.: « *ritornare* (alla) *radice* ». In questo Cap. si celebra la suprema immobilità del Principio [Cfr. Lao Tsü, Cap. 25. 32.; Chuang Tsü, Lib. 6. L'apostrofe al Prin-

cipio: « *wu shih hu! wu shih hu!* »]. Solo il tao sussiste uno ed eterno in se stesso: tutte le cose che si sprigionano dalla sua azione alterna [*yin-yang*] sono destinate a percorrere il loro ciclo per dopo ritornare alla loro radice, [*kuei ch' i kên*] come vuole la legge universale: ma se le sue diramazioni si modificano e dopo un periodo di floridezza [*yün yün*] cap. ver. [5] ricadono nel nulla, il tao resta intatto sotto forma di regola eterna. Qui Lao Tsū accenna indirettamente per la prima volta allo stato di vita e di morte di tutte le creature uscite di grembo al Principio. [Cfr. Lao Tsū, Cap. 16.; Lieh Tsū, Lib. 1. 3. 7.; Chuang Tsū, Lib. 2. 6. 12. 21. 22. 27.] Anche il saggio taoista quanto più è perfetto, tanto più si avvicina alla divinità del tao e partecipa dei suoi attributi trascendentali, egli deve essere immutabile come il Principio stesso. Per questa acquisibile immobilità cfr. Lao Tsū, Cap. 33; Chuang Tsū, Lib. 5. 6. 21. 26.

17.

IL PURO COSTUME.

- 1 in antico la gente sapeva che c'era [il regnante]
2 di questo i successori furono amati e lodati
3 di questi i successori furono temuti
4 di questi i successori furono disprezzati
5 se fiducia non è intera si ha la non-fiducia
6 misurate invero erano le loro preziose parole
7 il merito perfetto e l'opera aveva successo
8 e le cento famiglie dicevano
9 « noi stiamo secondo noi stessi »

17. shun fêng.

Lett.: « *puro costume* ». In questo Cap. appare evidente l'utopia del governo *invisibile*: un governo relegato in grembo alla imperscrutabile impercettibilità del tao, che esercitasse la sua influenza in maniera occulta dall'alto, è sempre sembrato al Taoista il governo ideale. Le arti di cui un sovrano si può servire per dirigere a piacimento la massa, devono essere così minute che chi le subisce non se ne accorga nemmeno. Il governo nella sua armonia deve somigliare all'operare del cosmo: c'è qui un richiamo nostalgico verso l'antichità dove queste virtù fiorivano spontanee. Queste doti d'influenza trascendentale il Regnante le deve aver comuni col Saggio. Cfr. Lao Tsū, Cap. 19. 37. 45. 48. 57. 63. 64.; Lieh Tsū, Lib. 4.; Chuang Tsū, Lib. 12. 24. Per quel che vi si dice dei regnanti antichi cfr. « I Dialoghi di Confucio », Lib. VI, 28; VIII, 18; XIV, 45; XV, 4.

18.

L'AFFRALIMENTO DEI COSTUMI.

- 1 quando il gran tao fu messo in disparte
- 2 ci fu l'umanità e la giustizia
- 3 quando apparve accortezza e scaltrezza
- 4 allor ci fu la grande ipocrisia
- 5 quando tra i sei congiunti non ci fu più con-
- 6 allor ci fu pietà filiale e amore [cordia
- 7 quando il regno piombò nell'anarchia
- 8 allora venne fuori il buon ministro

18. su po.

Lett.: « (dei) *costumi* (la) *pochezza* ». Lao Tsū insiste nel credere che i bei tempi dell'equilibrio universale, durante la prima alba del mondo, siano passati per sempre: nato il gran dissidio tra l'uomo e la sua sorte, la società ormai decaderà senza fallo. I tempi in cui il M. viveva gli davano del resto il diritto di pensare così. (1) La decadenza della società ha sempre avuto per conseguenza il bisogno del rimedio tanto meno efficace quanto più desiderato. Così dal polverio della disgregazione si generò

(1) Età che fa pensare a quella di cui Livio tocca nella pref. alle Istorie: « *donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus, proventum est* ». Lao Tsū poneva fra i « *vitia* » anche le virtù confuciane. [Cfr. Introd., pag. xiv e seg.].

la nube opprimente della convenzione. L a o T s ũ si scaglia qui con ironia contro gli appiccicosi empiastri dell'utopismo classico: la « *pietà filiale* » « *la giustizia* » « *l'umanità* » e « *il buon ministro* » sono per esso « *ta wei* » « *la gran menzogna* » il nome invece della cosa, l'inane surrogato di virtù scomparse. E non tanto in quanto che queste non abbiano in sè qualche valore e consistenza di virtù ma in quanto che soprattutto stanno là a ricoprire ciò che manca, abbigliate di specioso inganno. Per queste *false* virtù cfr. L a o T s ũ , Cap. 19. 38; C h u a n g T s ũ , Lib. 8. 9. 10. 31. 32.

19.

IL RITORNO ALLA SINCERITÀ.

- 1 taglia via la santità gitta via la prudenza
- 2 e il vantaggio del popolo sarà centuplicato
- 2 taglia via l'amor degli uomini gitta via la
[giustizia]
- 4 e il popolo tornerà pietoso ed amoroso
- 5 taglia via l'abilità gitta via il guadagno
- 6 e non ci saran più ladri e banditi
- 7 riguardo a queste tre cose
- 8 ritieni che l'aspetto è cosa monca
- 9 perciò fa' che l'uomo abbia a cui s'attenga
- 10 mostra schiettezza attenti al naturale
- 11 abbi pochi interessi e poche voglie

19. huan shun.

Lett.: « ritornare (alla) semplicità ». Questo Cap. integra il precedente: là si accennava alla regola morta che usurpa il posto dello spirito vivo; qui si enuncia la norma per liberarsi dall'artificiosità e tornare alla sincerità primitiva. Cfr. Chuang Tsū, Lib. II

20.

DIVERSO DAL VOLGARE.

1 gitta il sapere e non avrai tristezza
2 tra « *wei* » e « *a* » che differenza corre
3 tra « *bene* » e « *mal* » che differenza esiste
4 quello che l'uomo teme non si può non temere
5 o deserto, che ancor non hai tu fine
6 tutti gli uomini son raggianti in viso
7 come al giorno dei grandi sacrifici
8 come quando si sale in primavera una torre
9 io solo sono calmo e senza indizî ancora
10 qual pargolo che ancor non ha sorriso [torni
11 sempre per via come quei che non ha dove
12 gli uomini tutti hanno oltre l'abbondanza
13 io solo sono come un poverello
14 io ho per vero il cuore d'uno stolto
15 sono tutto confuso
16 il volgo degli umani è illuminato
17 io solo sono oscuro
18 il volgo degli umani è penetrante
19 io solo son depresso
20 son vago come il mare
21 come quei che non ha dove restare
22 tutti gli uomini sono utili a qualcosa
23 solo io sono impacciato come uno del contado
24 io sono differente a tutti gli altri
25 ma onoro la nutriente genitrice

20. **i su.**

Lett.: « *diverso* (dal) *comune* ». Non esiste pur troppo per questo Cap. un'unica e accettata lezione del testo. È un punto biografico. Secondo il W i e g e r il com. indigeno che ha meglio colto il senso dell'insieme è C h a n g H u n g Y a n g. Secondo com. europei il Cap. contiene una critica dei tempi in cui viveva L a o T s ũ e un eco del concetto che i contemporanei si facevano di lui. Essi vivevano secondo la materia, L a o T s ũ secondo lo spirito [Cfr. Introd., pag. xv e seg.]: essi erano gli eroi del minuto secondo, L a o T s ũ dell'eternità: essi erano felici nella loro angustia ben provvista, come passerotti in gabbia, L a o T s ũ intimamente accorato dalla misteriosa immensità intravista, come aquila stanca delle cime. La verità è che la troppa altezza nasconde. Fantasticamente forzato ci appare l'assunto dello Strauss che L a o T s ũ abbia avuto da udire simili rinfacci alla corte di Ching Wang. [Cfr. Introd., pag xiv].

21.

LO SVOTATO CUORE.

- 1 della grande virtù l'apparenza
2 essa segue dappresso il principio
3 la natura del tao
4 è indistinta e confusa
5 o quanto indistinta e confusa
6 nel suo grembo ci sono apparenze
7 ma quanto misteriose e incomprensibili
8 nel suo grembo ci sono esistenze
9 ma quanto profonde ed oscure
10 nel suo grembo è l'essenza
11 l'essenza sua molto verace
12 nel suo grembo è la fidanzata
13 dal tempo dei tempi fin'oggi
14 il suo nome non trapassa
15 da esso è sorto il principio
16 come so che così fu il principio
17 da questo

21. hsü hsin.

Lett.: « voto cuore ». Lao Tsü torna in questo cap. con più insistenza sulla definizione del tao. Cfr. Cap. 1. 4. Lao Tsü insiste qui nell'asserire che tutta la copia

della vita empirica, dovuta all'azione del tao, di continuo pullulante, s' inizia come in una ineffabile penombra crepuscolare per i nostri sensi non atti a percepire l' infinito così che gli appellativi più erti di tutto quel che si riferisce al tao non possono essere che di indeterminatezza, di ineffabilità e di mistero. Quello che per Lao Tsü importa d'assodare è che in mezzo a tutta questa vaga ineffabilità, esiste la certezza di una immanenza raggiungibile solo dalla nostra intuizione. L'apparente dualismo del « tao » e della sua « virtù » non è che monismo nella cui operazione si può soggettivamente sospettare una diversa modalità d'integrazione. Cfr. Lao Tsü, Cap. I. 4. 25. 34; Chuang Tsü, Lib. 2. 6.

22.

AUMENTARE L' UMILTÀ.

- 1 *quello ch'è mezzo sarà fatto intero*
2 *quello ch'è torto sarà fatto dritto*
3 *quello ch'è voto sarà fatto pieno*
4 *il corrotto sarà rinnovellato*
5 *avere il poco è acquisto*
6 *avere il molto errore*
7 per questo il saggio sta in se stesso unito
8 e diviene modello al mondo intero
9 ei non mostra se stesso e perciò splende
10 non tiene al suo diritto e perciò brilla
11 non si vanta e perciò gli è dato vanto
12 non si esalta e perciò viene esaltato
13 e come egli a nessuno ordisce guerra
14 non c'è al mondo chi faccia guerra a lui
15 quel che gli antichi dissero
16 che il « *mezzo sarà intero* »
17 son dunque vacue lettere
18 tutto invero fa ressa intorno al saggio

22. i ch' ien.

Lett.: « *aumentare (l')umiltà* ». L a o T s ũ riporta antiche parole in faccia agli uomini novi: molte virtù cristiane vi sono esaltate, avanti Cristo: per es. « *umiltà* » « *remis-*

sione » molte altre non-cristiane vi sono condannate, come « l'orgoglio e l'egoismo ». Pare che sviluppi il motivo del vangelo: « degli ultimi che saranno i primi ». Ma le virtù nel taoista non scaturiscono dalla speranza di un premio ma dalla necessità della sua comprensione. Non c'è secondo Lao Tsū una forza riparatrice che faccia il *torto dritto* e il *vecchio novo* ma c'è invece una naturale vastità dove gli opposti si conciliano e le antitesi più non esistono. Il Taoista nella sua intensa contemplazione finisce con l'assimilarsi le virtù del tao.

23.

VACUITÀ E INESISTENZA.

- 1 colui che poco parla è naturale
2 un turbine non dura una mattina
3 nè una pioggia a torrenti un giorno intero
4 chi può far questo il cielo e la terra
5 perfino cielo e terra non possono eterni durare
6 quanto meno per quel che tocca l'uomo
7 per ciò chi segue l'opra sua nel tao
8 si fa uno col tao
9 chi ha virtù uno si fa con la virtù
10 chi ha difetto uno si fa col difetto
11 chi s'unisce col tao anche il tao gode d'averlo
12 chi s'unisce con la virtù, anche la virtù gode
[d'averlo
13 chi s'unisce col difetto anche il difetto gode
[d'averlo
14 ma (per ciò) la fede è poca, anzi c'è la non fiducia

23. **hsü wu.**

Lett.: «vacuità (e) non-essere». Questo Cap. male inteso, corrotto nel testo da correzioni arbitrarie, predica l'unione col tao. Vengono poi riprese le azioni violente come cose antinaturali: l'eccesso non dura. L'uomo deve uniformarsi allo svolgersi naturale delle cose, rispecchiando in sè l'armonia del Cosmo. Uniformatosi al tao l'uomo è libero da ogni perturbazione. Il Taoista trova la sua felicità nell'acquiescenza perfetta al tao.

24.

L'AMARA GRAZIA.

- 1 chi sta in punta di piedi non sta ritto
- 2 chi allarga le gambe non cammina
- 3 chi si mostra da sè non viene in luce
- 4 chi si approva da sè non cade in vista
- 5 chi si vanta da sè non ha valore
- 6 chi si gloria da sè non sale in gloria
- 7 questi davanti al tao
- 8 son come rimasugli ed escrescenze
- 9 cose che ognuno aborre
- 10 perciò colui che ha il tao non vi permane

24. **ku ên.**

Lett.: « *amara grazia* ». Il Cap. si riallaccia ai due prec.: vi si condanna il venir meno alla semplicità naturale: il risultato pratico che l'uomo raccoglie dalla sua presunzione è il contrario del suo desiderio: la febbrile caparbia implica una buona dose d'ignoranza. Il tao che ha inscritto la sua legge nelle nostre radici non vuole esser disobbedito in queste; chi non le obbedisce trabocca cieco nella più buia disarmonia, abbandonando i campi del possibile, per consumarsi invano in un labirinto d'errori senza uscita.

25.

L'IMAGINATO MISTERO.

1 c'è un essere invisibile e perfetto
2 prima del cielo e della terra nacque
3 come tranquillo, come immateriale
4 è solo e non ha mutamento
5 d'intorno corre ma non corre rischio
6 si può considerare la madre del creato
7 io non conosco il suo nome
8 per significarlo lo chiamo: « principio »
9 sforzandomi a normarlo gli do nome di « grande »
10 grande vuol dire ch'è in moto
11 è in moto vuol dir che va lontano
12 va lontano vuol dire che ritorna
13 per questo il tao è grande e il cielo è grande
14 la terra è grande e il Re anch'egli è grande
15 nello spazio del mondo ci son quattro grandezze
16 colui che regna è uno tra di loro
17 dell'uomo la legge è la terra
18 della terra la legge è il cielo
19 del cielo la legge è il tao
20 del tao la legge è « se stesso »

25. hsiang hsüan.

Lett.: « *imaginato mistero* ». Il Cap. si riallaccia al Cap. 1 e 6 nella descrizione della ineffabile sovranità del tao,

e nei cap. ver. [8-10] è accennato al ciclo della sua espansione: « nascita » (*shih*); « acme della vita organica » (*yüan*); « decadenza e morte » (*fan*) cioè il ritorno alla radice (1). Per l'innominabilità del tao, cfr. Cap. 1. 5. 14. 21. 32. 62. 70; Lieh Tsü, Lib. 1.; Chuang Tsü, Lib. 6. 11. 22. 23. 24.

(1) Cfr. A. Castellani, *Le fonti della mistica cinese*. Bollettino Filosofico, Firenze (aprile-maggio), 1926, dove a proposito di questo Cap. dico: « Dal punto di vista della comparazione cosmologica, è per noi molto interessante il 25° Cap. del Tao Tê Ching, dove, in germe, Lao Tsü sembra precorrere, di molti secoli, le teorie di Kant e di Laplace sulla formazione dei mondi.... Difatti ciò che Lao Tsü chiama "*hun*" "indeterminato", non è altro che il nostro "*caos*"; come per noi l'Universo non è che l'emanazione dell'ètere condensato in nebulosa, così per Lao Tsü il tao, "*l'assoluto*" non diviene mondo se non attraverso questo "*hun*". Il "*chou hsin erl fu tai*" di Lao Tsü: "*d'intorno corre ma non corre rischio*" somiglia molto al "*tourbillon de l'éther*" che nel 1907 Goustaue Le Bon ha posto a base della sua teoria sulla polarizzazione degli atomi. È dunque una specie di commovimento primordiale tanto nel tao di Lao Tsü come nell'ètere di Le Bon, quel che dà inizio alla formazione della materia concreta. Non solo ma noi oggi attribuiamo all'ètere virtù emanatrice e Lao Tsü aveva già detto del tao "*chih*" "*emanazione*"; noi vediamo nelle diverse modalità della materia, che non sono altro che ètere diversamente condensato, come altrettante diramazioni viventi con termine fisso di distanziazione dal loro principio e Lao Tsü aveva già detto delle cose diramate dal tao: "*yüan*" "*acme d'allontanamento*"; noi, infine, abbiamo constatato con Crookes la dissociazione atomica dei metalli a bassa pressione e della materia in genere, tendente a ritornare, dopo il massimo della sua concrezione, allo stato primitivo di ètere e Lao Tsü aveva già detto di ogni cosa, al culmine della propria fase evolutiva "*fan*" "*ritorno nell'assoluto*" ».

26.

LA VIRTÙ DELLA GRAVITÀ.

- 1 il peso è la radice del leggero
- 2 ed il tranquillo è principe del moto
- 3 per questo il saggio sempre quando agisce
- 4 non lascia mai la calma gravità
- 5 e sebbene abbia gloria, abbia splendore
- 6 calmo vi sta con superiorità
- 7 che sarà se un padrone di diecimila carri
- 8 prende con leggerezza in sè l' impero
- 9 se è leggero perderà i ministri
- 10 ma se corrivo, perderà lo stato

26. chung tē.

Lett.: « (del) *peso* (la) *virtù* ». Per il pres. Cap. i traduttori non vanno d'accordo: c'è chi crede, come il W i e g e r, che si tratti di un' allusione storica all' Imp. Yu Wang o ad altri ma ciò non può esser dimostrato. Meglio è forse prenderla nel senso generale di ammonimento a gravità di vita; bastando a volte la sola leggerezza a far perdere il regno al regnante. Anche Confucio afferma che se il Saggio non è grave non riscuote reverenza. [L u n Y ü, Lib. 1]. Il W i l h e l m ed altri credono che si tratti di un'avvertenza pratica; cioè: « se chi viaggiando in Cina non si porta dietro l'occorrente, rischia di trovare un albergo senza letti »; ma che, in mezzo alle alte considerazioni

sul tao, Lao Tsū abbia voluto inserire questo piatto consiglio da turista, repugna. Piuttosto persuade l'idea che Esso seguiti qui a scolpire il suo personaggio perfetto, il quale, consapevole di tutto, non si distacca in nessuna evenienza dalla propria dignità e si mette stoicamente sopra le apparenze speciose, restando calmo tanto in mezzo alle delizie come in mezzo ai disagi. La dignità, in chi comanda, deve essere continua e non solo davanti ai sudditi ma davanti a se stesso: nota che questa dignità cui accenna Lao Tsū, non è da intendersi nel Taoista come un abito esterno che si può vestire per il bisogno e deporre dopo l'uso, ma come una necessaria veste che l'uomo assume non appena ha compreso il tao e che appare su lui, improntando di sè tutto il suo portamento, dal di dentro al di fuori, quasi come un riverbero inevitabile.

27.

L'USO DELL'ABILITÀ.

- 1 *un buon camminator non lascia impronte*
2 *buon parlatore non offende alcuno*
3 *buon contator non bisogna di macchine da conti*
4 *buon serrator non adopra nè sbarre nè contrafforti*
5 *eppure è impossibile aprire*
6 *buon legator non adopra nè corde nè nodi*
7 *eppure è impossibile sciorre*
8 *indi il saggio che sempre trova bello salvare*
9 *per ciò non respinge gli umani [gli umani*
10 *che sempre trova bello salvare le cose*
11 *per ciò non respinge le cose*
12 *ciò si chiama offuscare la luce*
13 *per questo l'uomo bono*
14 *non trova bello il farsi maestro degli altri*
15 *ma l'uomo non bono*
16 *trova ch'è bello il materiale degli altri*
17 *non dare prezzo d'essere il loro maestro*
18 *non amare di perderli come materiale*
19 *sebbene illuminato apparir come scemo*
20 *è questo il segreto essenziale*

27. *ch' iao yung.*

Lett.: « (della) *furbizia* (l') *uso* ». Cap. inteso male da molti. Una trad. letteralmente esatta non è sempre logi-

camente accettabile. L'errore deriva dall'aver trascurato il nesso taoistico dell'insieme. Il senso vero va cercato nell'antitesi tra concezione confuciana e concezione taoista. [Cfr. Introd., pag. xvi-xix e xxii-xxvi]. Esiste nel mondo un'azione invisibile che ha spesso più valore di quella visibilmente professata. Il Confuciano è quei che lascia molte tracce e non cammina, che adopra molte macchine e non conta: è l'adoratore del titolo e del distintivo; il Taoista vive e lascia vivere nè vuol far da maestro alla gente. Tanto più quello s'impone, tanto più questi si ritira: tanto più quello considera l'uomo la sua creta plasmabile, tanto più questi rispetta in lui, col non intramettersi, una forma dell'evoluzione universale; tanto più quello è miope e posa a maestro, tanto più questi è saggio e non gli importa di sembrare uno stolto. Il segreto più importante, sec. Lao Tsū sta nel riconoscere questa verità essenziale.

28.

IL RITORNO AL GENUINO.

1 *chi sa la sua forza di maschio*
 2 *e conserva il suo posto di donna*
 3 *è come il profondo alveo del mondo*
 4 *s'egli è come il profondo alveo del mondo*
 5 *la costante virtù non l'abbandona*
 6 *e ritorna alla prima gioventù*
 7 *chi conosce il proprio lume*
 8 *e conserva la propria cecità*
 9 *diviene il piedistallo del mondo*
 10 *se diviene il piedistallo del mondo*
 11 *la costante virtù non gli vacilla*
 12 *ed ei ritorna nel perfetto stato*
 13 *chi conosce la sua gloria*
 14 *e conserva la propria umiltà*
 15 *ei diviene la valle del mondo*
 16 *se diviene la valle del mondo*
 17 *la costante virtù gli basterà*
 18 *ed ei ritorna alla semplicità*
 19 *la semplicità se dispersa produce gli esseri tutti*
 20 *il saggio se governa*
 21 *sia capo dei ministri*
 22 *perciò governi in blocco e non dettagli*

28. fan p'u.

Let. : « *rivolgersi* (alla) *naturalzza* ». Sèguita la polemica contro l'esibizionismo confuciano. Lao Tsū non disdegna il paradosso come intensa affermazione contro l'idea di Confucio. Il Saggio taoista s'imbacucca d'inetitudine, si camuffa di stoltezza e se qualche Principe lo tragga per forza agli uffici non si distaccherà un momento dal tao, dalla semplicità: governerà in blocco e non si perderà in dettagli; praticherà consapevole il Non fare. Il Cap. è diretto ai taoisti che potrebbero esser chiamati al governo, conculcati dalla lor torre d'avorio e spinti contro voglia nel bailamme della vita politica. Cfr. Lao Tsū, 6. 7. 9. 13. 24. 28. 40. 41. 42. 54. 66. 68. 71. 72. 76. 77. 78; Lieh Tsū, Lib. 2. 4. 8; Chuang Tsū, Lib. 20. 27. 32.

29.

IL NON FARE.

- 1 quando uno tien l'impero e vuole agirlo
2 al fine io vidi ch'ei non lo raggiunge
3 l'impero è un meccanismo delicato
4 che non si può trattare
5 chi lo tratta lo guasta
6 chi l'afferra lo perde
7 perchè in riguardo alle cose
8 *alcuna va avanti alcuna segue*
9 *alcuna è tutta vampa alcuna è fredda*
10 *alcuna è vigorosa alcuna è debole*
11 *alcuna duratura alcuna frale*
12 e perciò l'uomo saggio
13 rigetta l'eccesso
14 rigetta la prodigalità
15 rigetta la grandezza

29. wu wei.

Lett.: « non fare ». Comandamento di non intramettersi nell'organismo dell'impero, immagine del cosmo. L'unica azione concessa è la repressione degli eccessi. Quando Lao Ts ũ parla della diversità delle cose che formano il complesso dell'impero, non vuole altro che accennare alla sconvenienza di colui che, volendolo manipolare, in-

tendesse d'insinuarsi in quel miracoloso ingranaggio il quale deve essere lasciato funzionare da sè. Pienezza di coscienza universale e mancanza d'ingerenza personale deve contraddistinguere nel governo il Taoista consapevole dal Regnante profano. Lao Tsü accenna anche in questo cap. al disastro irreparabile dell'azione personale. Cfr. Lao Tsü, Cap. 5. 29. [5-6].; Cfr. Lao Tsü, Cap. 10. 17. 29. 37. 43. 48. 57. 63. 64. 73; Chuang Tsü, Lib. 7. 11. 12. 13. 24. 25.

30.

FARE A MODO CON L'ARMI.

- 1 chi basato sul tao regge il sovrano
2 non con l'armi fortifica l'impero
3 il suo procedimento chiede restituzione
4 dove le truppe fecero soggiorno
5 colà non nacquer mai che sterpi e spine
6 e dopo i grandi eserciti
7 ci furon sempre anni di carestia
8 il buon duce vince e si ferma
9 non ardisce per questo usurpare potenza
10 vince e non se ne gloria
11 vince e non se ne vanta
12 vince e non se n'estolle
13 vince perchè costretto
14 vince ma non però per farsi grande
15 *ogni cosa raggiunta la massima forza decresce*
16 *questo si chiama esser contrario al tao*
17 *chi è contrario al tao presto finisce*

30. chien wu.

Lett.: «risparmiare armi». In questo Cap. Lao Tsū dichiara guerra alla guerra, la quale è l'acme della intermissione umana nell'armonia prestabilita del cosmo: cioè

la cecità del fare ha nella guerra la sua realizzazione più disastrosa. Dal suo punto di vista Lao Tsū svalorza valori umani invalsi come quello del buon capitano la cui bontà, sec. lui, non dovrà consistere nell'umor bellicoso e nell'ardor di conquista, ma nel battersi contro voglia e nel non abusare della vittoria. Cfr. Cap. 31. Qui Lao Tsū somiglia a Tolstoj. Egli vede nella guerra non solo il massimo pregiudizio umano ma il massimo allontanamento dell'uomo dal tao e quindi anche il male che riassume tutti i disastri derivanti da questo allontanamento.

31.

METTER DA PARTE LA GUERRA.

- 1 ora l'armi più belle
2 sono oggetti nefasti
3 ognuno le detesta
4 perciò chi sta col t a o non vi s'attacca
5 il saggio in pace onora la sinistra
6 e quando è in guerra onora la dritta
7 l'armi sono stromenti di sfortuna
8 non stromenti da saggio
9 sol quando v'è costretto egli l'adopra
10 e la calma egli mette innanzi a tutto
11 se vince non la stima cosa bella
12 quei che la stima bella
13 è uno che gioisce a uccider uomini
14 e colui che gioisce a uccider uomini
15 certo non può regnare sulla terra
16 nei fausti eventi s'ama la sinistra
17 nei mali affari s'ama la dritta
18 il sotto capo sta alla sinistra
19 e il duce in capo sta alla dritta
20 cioè il posto d'uso ai riti funebri
21 colui che uccise d'uomini gran copia
22 li pianga con rammarico e con lutto
23 il vincitore in guerra
24 occupi il posto che usa ai riti funebri
-

31. yên wu.

Let.: « *metter da parte le armi* ». Nel Saggio è ragionevole il disprezzo delle armi anzi più queste sono raffinate, più devono eccitare la sua indignazione perchè fonte di maggior dolore per l'umanità. Il Princ., in pace, se vuol fare onore al suo sottoposto lo mette alla sinistra – che è, contrariamente al nostro, per l'uso cinese il posto d'onore, perchè il lato fausto – ma non così in tempo di guerra; egli mette allora il generale alla sua destra che è il lato infausto. Per il Saggio è meglio una oscura pace che una vittoria cruenta. Se si consideri il generale in capo e il suo aiuto, preferibile è la parte del secondo perchè meno micidiale. Se l'Imp. li ha vicini dà al generale in capo la destra, all'altro la sinistra. Nei riti funebri la destra è di chi presiede: nessun divario, nell'idea di Lao Tsũ, tra questo presidente di lutto e il vincitore in guerra. Cfr. Lao Tsũ, Cap. 30. 67. 68. 69. e Mêng Tsũ, Lib. I, 1. 6. Legge ricorda le parole di Wellington: « *to gain a battle was the saddest thing next to losing it* ».

32.

LA VIRTÙ DEL SANTO.

1 il tao essendo eterno è senza nome
2 la sua semplicità quantunque parva
3 non ardirebbe il mondo assoggettarla
4 se principi e regnanti potessero attenervisi
5 ogni cosa da sè lor si sommetterebbe
6 cielo e terra sarebbero d'accordo
7 per piovere dolcissima rugiada
8 e il popolo senza comando da sè si comporrebbe
9 nel principio scindendosi ebbe nome
10 avuto il nome ancora si seppe fermare
11 se ci si sa fermare si può star senza rischio
12 se paragoni del tao l'esistenza col mondo
13 è come i rivi e le valli in rapporto ai fiumi
[e ai mari]

32. shêng tê.

Lett.: « *santa virtù* ». Nella prima parte del Cap. Lao Ts ũ ripiglia il concetto della eternità del tao con tutti i suoi attributi di intangibilità, di invisibilità, di imponderabilità, ma con una forza anche mal concepibile nel mondo della nostra relatività. Lao Ts ũ, deplora che i Regn., ignari di questa immanenza, con occhi di talpa e cuori di tigre, non vi si possano conformare. Se ciò fosse rinascerebbe l'armonia universale. Nella sec. parte del

Cap. ritorna brusco alla natura del tao e insiste qui sopra una delle sue più appariscenti qualità; cioè lo spandersi senza esaurirsi in maniera che tutte le cose sono diramazioni, dove permane vivo e operante il suo spirito. Esso tao è per tutte le cose del mondo come i ruscelli e le valli in rapporto ai fiumi e ai mari a cui portano inesaurito tributo d'acque. Cfr. il pensiero di Spinoza a prop. Cfr. per il tao e la sua efficacia, Lao Tsü, Cap. 1. 5. 14. 21. 25. 62. 70; Lieh Tsü, Lib. 1; Chuang Tsü, Lib. 6. 11. 12. 13. 25.

33.

SAPERE DISTINGUERE.

- 1 chi conosce gli altri uomini è sapiente
- 2 chi conosce se stesso è illuminato
- 3 chi vince gli altri ha forza
- 4 chi vince se stesso è più forte
- 5 chi sa bastarsi è ricco
- 6 chi opra con vigore ha volontà
- 7 chi non perde il suo posto a lungo dura
- 8 morire e non perire è il vero esser longevi

33. pien tē.

Lett.: «*distinguente virtù*». L a o T s ũ persuade all'uomo certe virtù che ha già esaltate nel t a o : la conoscenza che s' indirizza agli altri rimanendo oggettiva è più facile di quella di noi stessi perchè perturbata da elementi soggettivi. Cioè un autogiudizio sarà sempre più difficile a darsi di un giudizio su altri dove l'interesse e l'amor proprio non turbano il discernimento. Vincere se stessi e sapersi contentare son due vittorie vere; e vivere in unione col Principio è l'unico mezzo per raggiungere la vera longevità.

34.

FIDUCIA NELLA PERFEZIONE.

- 1 come il gran tao si spande
- 2 e in ogni direzione
- 3 ogni cosa s'affida a lui per vivere
- 4 ed ei non si rifiuta
- 5 l'opra fatta non chiama suo possesso
- 6 con amore alimenta ogni cosa
- 7 nè se ne fa signore
- 8 è sempre senza voglie
- 9 si può chiamar piccino
- 10 ma perchè ogni cosa a lui tornando
- 11 non se ne fa signore
- 12 si può chiamare grande
- 13 per questo l'uomo saggio
- 14 giammai non si fa grande
- 15 ed acquista perciò grandezza vera

34. jên ch'êng.

Let.: « *fidare (nella) perfezione* ». Qui il tao è rappresentato come nutrice universale (*hsüan p' in*) [Cfr. Cap. I. 6. 20. 25. 52; Lieh Tsü, Lib. I] nel disinteresse verso le sue creature che infine non sono che « *se stesso* » diviso ad infinitum. Mentre tutti gli esseri sentono il loro arcano attaccamento al tao, esso non ha, per questo, nessun gu-

sto d'innalzarsi su loro, in quanto che è impossibile una signoria sopra una cosa che partecipa della medesima essenza del soggetto. L'a o T s ũ vede, in questo supremo disinteresse del t a o per le sue creature, il massimo della sua potenza creatrice. Questo assenteismo dalla propria creazione fa sì che il t a o ci appaia piccolo, per non mostrare esteriormente di essere quello che è; ma se si guarda agli ultimi effetti e alla partenza da lui e al ritorno di ogni cosa in lui, allora, nella sua immobile piccolezza, ci appare immenso. L'a o T s ũ consiglia la stessa condotta, al T a o i s t a conscio, dietro l'esempio del t a o. Cfr. Cap. 2.



35.

LA VIRTÙ DELL' UMANITÀ.

- 1 a chi ritiene in sè la grande immagine
2 il mondo intero accorre
3 accorre eppure non ne soffre danno
4 e resta calmo, in pace e prosperoso
5 alla musica, ai ghiottumi
6 il pellegrino ospite si ferma
7 ma invece quando il tao apre la bocca
8 è insipido nel suo non aver gusto
9 lo guardi e non ti par degno di vista
10 l'ascolti e non ti par degno d'udito
11 ma se l'adopri no ne trovi il fine

35. jên tê.

Lett.: « (dell') *umanità la virtù* ». Chi si sa assimilare l'aspetto del tao, permanendovi in intimo connubio, diviene un centro di simpatia per il mondo che intuisce in lui qualcosa di superiore e d'eterno. Cfr. Cap. 22. Il tao parla allo spirito e non ai sensi; ai più torpidi il suo sapore può sembrare scialbo non esercitando esso la stessa attrazione diretta di quel che fanno per es. la musica e il profumo dei cibi. Ma in questi si trova presto il disgusto: il godimento del tao è invece al disopra di ogni sensualità crassa. La sua inapparenza lo vela al nostro spirito, ma quando si è conosciuto si resta stupiti della sua profondità.

36.

IL MISTERIOSO LUME.

- 1 se tu vuoi che qualcosa si contragga
- 2 prima bisogna che lo lasci estendere
- 3 se tu vuoi che qualcosa s'infacchisca
- 4 prima bisogna che lo faccia forte
- 5 se tu vuoi che qualcosa cada basso
- 6 prima bisogna che lo metta in alto
- 7 se vuoi prender qualcosa
- 8 bisogna che la dia
- 9 questo si chiama il misterioso lume
- 10 il molle e il frale vince il duro e il forte
- 11 non esca il pesce mai dall'acqua fonda
- 12 gli armamenti di un regno
- 13 non si debbon mostrare alle altre genti

36. wei ming.

Lett.: « *sottile lume* ». Il « *leitmotiv* » del cap. è un concetto assai radicato in Lao Tsü che il debole vinca il forte. Cfr. Cap. 8. 43. 78. Nella cedevolezza appare la massima illuminazione del taoista: che è invece violenza retrorsa nel profano: la caparbietà o la stortura cede invece il posto, nell'illuminato, ad un alto consentimento che porta allo scopo. Se ci si mette in guerra per il premio, si perde; se ti tieni fuori, il premio ti casca da sè tra le

braccia: ogni atto umano ha la sua arsi e dopo la sua tesi; questa parabola è fatale tanto per gli uomini come per le cose. Di qui scaturisce anche un ammaestramento politico che si pratica ovunque. Invece di deprimere un nemico, esaltatelo e l'avvicinerete più presto alla rovina che gli desiderate: chi vuol togliere una cosa desiderata ad un altro, non gliela tolga per forza ma a forza di regali. Per vincere uomini e cose c'è bisogno da parte del Saggio di questa specie di liberalità corrosiva. Restar nascosto! [Cfr. il « *bene vixit qui bene latuit* » di Cartesio e il « *λαθη βιωσας* » di Epicuro]. Appena l'uomo mostra le sue ricchezze, le perde. Far come il pesce che non viene mai a fior d'acqua! Soprattutto silenzio su ciò che si prepara intorno ad un piano qualsiasi.

37.

LA FUNZIONE DEL GOVERNO.

- 1 il t a o costantemente non agisce
- 2 eppure non c'è cosa che non faccia
- 3 se principi e regnanti potessero attenercisi
- 4 ogni cosa da sè si muterebbe
- 5 se nel mutarsi le vogliè in loro si movessero
- 6 io le reprimerei
- 7 con la semplicità che non ha nome
- 8 *nella semplicità che non ha nome*
- 9 *non ci sono più voglie*
- 10 *se non c'è desideri tutto è in pace*
- 11 *e il mondo da se stesso si raddrizza*

37. wei chêng.

Lett.: « *esercitare (il) governo* ». Concezione del governo olimpico e acquiescente. Cfr. Cap. 3. I Regn. bisogna che si mettano bene in testa che il governo sta al cosmo come un microcosmo al macrocosmo: data questa intima rispondenza chi vuol ben governare non s' intromette mai: Lao T s ũ gli porta ad esempio il t a o che produce tutte le cose di se stesso senza agire. Il maestro condanna qui il Regn. che vuole strafare e gli insegna il rimedio a questo eccesso. Il savio per calmare i suoi impulsi fattivi deve rispecchiarsi nella semplicità ineffabile del t a o. Come il Budda considera il desiderio quale sorgente di tutti i do-

lori umani, così L a o T s ŭ considera il fare come la sorgente di tutti i disastri politici. Il desiderio è quello che all'uomo più noce sotto disegno apparente di giovargli e il fare è quello che sotto disegno d'aumentare distrugge anche il già esistente. Ad ogni passo la Dottrina di L a o T s ŭ che sembra a prima vista tutta ingombra di metafisica ed ha qua e là veri e propri punti di contatto con la vita ascetica, è poi, in ultima analisi – e qui si rivela chiara secondo noi la sua genuina origine cinese – indirizzata al risultato pratico. Cfr. L a o T s ŭ, Cap. 10. 17. 29. 43. 48. 57. 63. 64. 73; C h u a n g T s ŭ, Lib. 7. 11. 12. 13. 24. 25.

PARTE SECONDA

38.

INTORNO ALLA VIRTÙ.

- 1 la virtù superiore non si crede virtù
 - 2 per questo è virtuosa
 - 3 la virtù inferiore non perde la virtù
 - 4 perciò non è virtuosa
 - 5 la virtù superiore non opra e non ha disegni
 - 6 la virtù inferiore opera e nutre disegni
 - 7 l'umanità opra e non ha disegni
 - 8 la giustizia opra ma nutre disegni
 - 9 il rito opra e se alcuno non gli risponde
 - 10 snuda allora le braccia e ce lo sforza
 - 11 perciò perduto il tao dopo venne la virtù
 - 12 perduta la virtù dopo venne l'umanità
 - 13 perduta la umanità dopo venne la giustizia
 - 14 perduta la giustizia dopo venne il rituale
 - 15 il rito è la parvenza della sincerità della fede
 - 16 il principio di tutte le discordie
 - 17 il saper degli antichi è il fior del tao
 - 18 ma il principio di tutte le stoltezze
 - 19 per questo l'uomo forte
-

- 20 s'attiene al sodo e non s'attiene al futile
21 s'attiene al frutto e non s'attiene al fiore
22 perciò rigetta quello e prende questo

38. lun tê.

Let.: « *discorrere* (intorno alla) *virtù* ». Cap. di controversia confuciana. Quello che conta nel mondo è la virtù superiore (*shang tê*) la quale non agisce sebbene abbia in sé ogni possibilità d'azione; quello che non conta è invece la virtù inferiore (*hsia tê*) la quale non avendo possibilità d'azione, ne esibisce tuttavia ogni apparenza. La prima rifugge, perchè contiene in sé l'unità, dallo smarrirsi nei dettagli; la seconda invece, appunto perchè manca dell'essenziale, si riavvolge di preferenza in questi come a mascherare con la superficialità speciosa, l'intima sua lacuna. Così che la « *hsia tê* » diviene un misero surrogato della « *shang tê* ». Anche il Confucianesimo (*hsia tê*) si contenta dell'artificiale mentre il Taoismo (*shang tê*) non si attiene che al genuino. Le virtù confuciane (*wu ch'ang*) sono un palliativo. Quando l'uomo era probo per natura non aveva bisogno di riti e di discipline perchè lo mantenessero tale. [Cfr. Introd., pag. xviii].

39.

IL PRINCIPIO DELLA LEGGE.

- 1 tutto quello che in prima raggiunse l'unità
2 il cielo raggiunta l'unità si fa chiaro
3 la terra raggiunta l'unità si fa ferma
4 gli spiriti raggiunta l'unità si fanno potenti
5 la valle raggiunta l'unità si fa piena
6 ogni cosa raggiunta l'unità ebbe vita
7 principi e regnanti raggiunta l'unità son modelli
8 ecco quel che produce l'unità [dell'impero
9 se il cielo non avesse ciò per cui diventa chiaro
10 temerei che cadesse
11 se la terra non avesse ciò per cui è fatta salda
12 temerei che crollasse
13 se gli spiriti non avessero ciò per cui sono potenti
14 temerei che s'arrestassero
15 se la valle non avesse ciò per cui diventa piena
16 temerei che s'essiccasse
17 se ogni cosa non avesse ciò per cui rimane in vita
18 temerei che s'estinguesse
19 se i principi e i regnanti non avessero ciò per cui
20 temerei che cadessero [sono sovrani
21 per questo ciò ch'è nobile fa del vile a sè radice
22 ciò ch'è alto prende l'infimo come proprio
[fondamento
23 e per questo anche i principi e i regnanti

- 24 chiaman se stessi « l'orfano » « il piccolo »
25 questo è fare del vile a sè radice [« l'indegno »
26 e così non è forse
27 perciò i pezzi del carro non son carro
28 non volere esser chiaro come giada
29 ma abbi la rudezza della pietra

39. fa pên.

Lett.: « (della) legge (la) radice ». Ogni cosa scaturisce dall'unità del tao; tutto ciò che sa conservare in sè quest'unità sussiste e compie il suo ciclo naturale. Il segreto, tanto per gli uomini che per le cose, è di sapersi attenere alla semplicità primordiale: ogni cosa deve la certezza e l'efficacia della sua esistenza a questo fatto. Anche la potenza del Regn. deve, come tutte le altre cose, consentire a questa legge. Certo se questa forza genuina, sulla cui unità si basa ogni esistenza, venisse a cessare, se questo delicatissimo equilibrio venisse rotto, la compagine del mondo ne sarebbe scossa: tutto si troverebbe a entrare in uno stato di sussulto e di contraddizione; rotte sarebbero le fila misteriose che si riallacciano all'unità del tao. Qui, come altrove, si raccomanda la non intromissione. Il compito del Taoista è di avvolgere ogni cosa in un comprensivo sguardo globale: in questo senso il pres. Cap. si ricongiunge con quello prec. Vedi una traccia di questa verità, cioè della necessità di non intromettersi, di non innalzarsi, nello stesso costume dei buoni imperatori, di chiamarsi da sè con titoli umili, radicato ormai nel loro linguaggio. Da notarsi è che l'umiltà del taoista non è virtù cristiana, accivettatrice di premi, ma coscienza perfetta di uno stato di cose, di cui egli è riuscito ad intravedere la legge costante.

40.

L'UTILITÀ DEL RETROCEDERE.

- 1 *il ritorno è il motivo del tao*
- 2 *debolezza è il procedere del tao*
- 3 *ogni cosa nel mondo ebbe vita nell'essere*
- 4 *e l'essere ebbe vita dal non-essere.*

40. *ch'ü yung.*

Lett.: « (del) *ritirarsi* (l') *utilità* ». Il ritirarsi è il movimento spontaneo di coloro che si sanno conformare al tao, poichè come già si è visto, debolezza, oscurità, sono caratteristiche del tao stesso. Lao Tsü, che nei prec. [Cap. 38], dimostra la perdita del tao mettere sulla via dello smarrimento, [Cap. 39]; essere questo, mantenendo in ogni cosa l'unità, come il fulcro della sua conservazione, riaccenna qui alla qualità d'immanenza suprema e al metodo del suo ritmo di esteriorizzazione che non è altro che un partirsi, un allontanarsi e un ritornare in grembo all'assoluto. [Cfr. Cap. 30. 36].

41.

MEDESIMEZZA E DIVERGENZA.

- 1 quando un dotto di primo ordine ha udito dir
2 con grande diligenza lo professa [del tao
3 quando un dotto mezzo e mezzo ha udito dir
4 or lo conserva in sè ora lo perde [del tao
5 quando un dotto d'infimo ordine ha udito dir
6 grandemente se ne ride [del tao
7 e che questi se ne rida basta al tao per esser tao
8 ormai invalse parole lo dicono
9 *chi dal tao ebbe lume è come ottenebrato*
10 *chi avanti andò nel tao è come retrocesso*
11 *chi si aggrandì nel tao è come uomo volgare*
12 *la virtù superiore è simile alla valle*
13 *il candore supremo è simile all'obbrobrio*
14 *la virtù più estesa è simile al difetto*
15 *la virtù stabilita è come di soppiatto*
16 *la vera dirittura è come corruzione*
17 *un gran quadrato è come privo d'angoli*
18 *un vaso grande si finisce tardi*
19 *un suono grande ha poca risonanza*
20 *una grande figura è senza forma*
21 *il tao è misterioso e non ha nome*
22 *ma è buono in dare ed anche a far perfetto*
-

41. t'ung i.

Let. : « uguaglianza (e) differenza ». Lao Ts ŭ fissa qui i gradi di capacità nella comprensione del tao da parte degli uomini: più l'anima di questi è per natura aperta alla grande verità e più se ne imbeve e se ne arricchisce: le tre categorie rilevate dal M. sono come tre misure differenti. Egli coglie l'efficacia diversa della ripercussione del tao su questi tre diversi stromenti nei suoi effetti esteriori che sono indice certo del maggiore o minore riconoscimento del tao. Se è dimostrato che più una dottrina è elevata, più trova insuccesso presso gli sciocchi, che, anzi, la sua bontà sta in ragione inversa degli scherni che da questi le derivano, ne vien di conseguenza che coloro i quali più ad essa intimamente s'avvicinano più sembreranno a quelli distaccarsene. Ora poichè il mondo rigurgita di nature poco elevate il vero elevato ci appare spesso nell'apparenza contrario alla sua vera sostanza. Assume nel mondo gli stessi predicati negativi del tao. Il vero Saggio va spesso nascosto sotto la più rude corteccia e chi nel suo portamento badasse alla superficie resterebbe ingannato. Il vero Saggio è dunque esposto ad errore d'apprezzamento da parte dei volgari.

42.

METAMORFOSI DEL TAO.

- 1 il tao produsse l'uno
2 l'uno produsse il due
3 il due produsse il tre
4 ed il tre dette vita a tutti gli esseri
5 tutte le cose han sulle spalle l'ombra
6 e tra le braccia portano la luce
7 ma l' infinito spirito le placa
8 quel che l'uomo più aborre
9 è abbandono pochezza indegnità
10 mentre i regnanti se ne fanno un vanto
11 e perciò ogni cosa
12 ora diminuisce eppur s'accresce
13 ora s'accresce eppur diminuisce
14 quel che la gente insegna anch' io l' insegno
15 ma che i forti non muoion nel lor letto
16 sarà la base della mia dottrina

42. tao hua.

Lett.: « (del) *tao* (le) *trasformazioni* ». [Cfr. Introd., pag. XLV-XLVI]. Il Cap. è stato discusso molto dai trad. e comm. Non si sa bene quel che voglia sign. l'*uno*, il *due* e il *tre*. Julien si limita a riportare il pensiero dei diversi commentatori da lui consultati. [Cfr. il parere del Rémusat,

Introd., pag. LI]. Tê Ch'ing intende per « uno » il « ch'i »; per « due » il binomio alterno « yin-yang » « ombra-luce »; per « tre » le potenze: « cielo, terra e uomo ». In alc., come Ko Hsüan (nel suo *Shang Ch'ing Ching Ching*), non appare questo passo; lo cita bensì Huai Nan Tsü ma tralascia il principio: « tao shêng i ». Altri come il Giles (*Chin. Review*, 260) e il De Harlez ritengono il passo non genuino. Si può, invece, senza tema di errar troppo, credere che qui Lao Tsü abbia fatto un conciso tracciato di cosmologia taoista. Abbiamo una unità « i » che si scinde in un dualismo (yin-yang) e che con il prodotto di questo (wan wu) forma un trisismo che Lao Tsü intuisce come prima base di tutto l'edificio cosmico. L'ultima parte del Cap. contiene l'etica che deriva da simile concezione. Il Non-fare è predicato qui come il mezzo più acuto di cui disponga il Saggio per aderire al tao, accompagnato dalla minaccia o dal premio se vi aderisca o no e posto come base di tutto l'insegnamento.

43.

APPLICAZIONE UNIVERSALE.

- 1 quello che in tutto il mondo è di più molle
- 2 supera quel che al mondo è di più duro
- 3 e il non-essere penetra dentro l'impenetrabile
- 4 e da questo io conosco il valor del non-fare
- 5 insegnamento che non ha parole
- 6 vantaggio del non-fare
- 7 pochi al mondo ci arrivano

43. **plen yung.**

Lett.: « *universale uso* ». Questo Cap. pare il seguito degli ultimi cap. ver. del prec. È l'elogio della lentezza conscia, della inattività operatrice, del « *gutta cavat lapidem* ». Il M. dispera che gli uomini in massa penetrino questa verità che sembra un paradosso. Lao Tsü vuole che l'uomo non abbia bisogno di troppe parole per essere ammaestrato; la verità parla con « *lettere mozze* »: egli vuole inculcare al mondo la sua dottrina attraverso la trascendentale operazione del Non-fare.

44.

PRECETTI FISSI.

- 1 che t'è più presso il nome o la persona
2 che cosa è più la vita o la ricchezza
3 che più t'affligge il perdere o l'acquisto
4 *perciò chi ama troppo troppo spende*
5 *chi mette insieme troppo troppo perde*
6 *chi si contenta non è mai sprezzato*
7 *chi si contenta mai non cade in rischi*
8 *e può durare a lungo*

44. li chieh.

Lett.: « *stabilire precetti* ». Il pres. Cap. forma il più stridente contrasto con le nostre concezioni di vita attuale. Certo, avidità di gloria e di denaro si vede accoppiata al rischio o per lo meno compagna di lavoro immane. La perfetta ed equilibrata personalità umana deve astenersi dall'assalto a queste « *ombre vane* » commerciate a prezzo di vita. Lao Tsū ci parla della bellezza del sapersi contentare: niuno è più ricco di chi si contenta. Ricordare il verso pascoliano del : « *il poco è molto a chi non ha che il poco* ». Lao Tsū ci stenebra allontanandoci dalle visioni per ricondurci al solido alla vita vissuta in comunione col tao.

45.

L' IMMENSA VIRTÙ.

- 1 *la grande perfezione è come monca*
2 *però nell'uso suo è inconsumabile*
3 *la grande abbondanza è come vuota*
4 *però nell'uso suo res'a inesausa*
5 *la grande dirittura è come curva*
6 *la grande abilità è come inetta*
7 *e la grande parola è come balba*
8 *il moto vince il freddo*
9 *la calma vince il caldo*
10 *la pura calma è il regolo del mondo*

45. hung tê.

Let.: « *straripante virtù* ». Cruda espressione del contrasto tra eccellenza interiore e deficienza esteriore: anche la rilasciatezza superficiale in antitesi con la mutria curiale confuciana è una forma del Non-fare. La prima cura del Saggio deve essere la sua costruzione interiore che forma per lui una specie d'usbergo invisibile contro le influenze esterne. Una buona travatura spirituale, ben commessa dietro le regole del tao non potrà non agire anche sotto un'apparenza d'apatia e d'inazione. Si può dire che nel Saggio ad ogni efficienza di dentro, corrisponde una deficienza di fuori. Dal suo inerte ritiro, nel suo oлимпismo indifferente, il Saggio che è qui posto

da Lao Tsū a modello della coscienza umana, agisce sul mondo più pienamente di qualsiasi altro abbaiautore d'agora. Solo la parola che nasce dal profondo è feconda anche se bisbigliata o taciuta; la parola dello stolto si perde in un chioccio acciottolio di ghiaia rotolante. La forma paradossale è adoperata sempre da Lao Tsū come un'accentuazione energica di quello che a lui sembra verità da essere, per quel suo crudo rilievo, insinuata anche nello spirito delle coscienze più tarde.

46.

MODERARE I DESIDERI.

- 1 allorchè nell' impero regna il tao
2 i cavalli da guerra arano i campi
3 ma quando nell' impero il tao non regna
4 i cavalli da guerra s'allevano fin nei sobborghi
5 *non c'è colpa maggiore*
6 *che indulgere alle voglie*
7 *non c'è male maggiore*
8 *che quel di non sapersi con'en'are*
9 *non c'è danno maggiore*
10 *che di nutrire bramosia d'acquisto*
11 perciò quel che conosce
12 la sufficienza che si sa bastare
13 è sempre soddisfatto

46. **chien yü.**

Lett.: « moderare (la) cupidigia ». Questo Cap. riportato con leggere modificazioni in molti punti da Han Fei Tsü, Huai Nan Tsü e da Han Ying espone in brevi tratti quel che avviene di un Regno quando non vi si conosca e non vi si pratichi il Non-fare. La guerra è posta qui dal M. come simbolo delle passioni umane, le quali sboccano di necessità nella lotta per delirio di predominio. La floridezza che scaturisce dalla pace e lo squal-

lore che deriva dalla guerra son posti qui a fronte. Per prevenire l'eccitamento dei desideri che portano alla tenzone L a o T s ù fa l'elogio della parsimonia come dell'unico contravveleno. Il Cap. si rivolge, senza nominarli, ai Regn. i quali sono sempre causa diretta del bene o del male di un popolo; e ai quali è bene tener sempre davanti agli occhi come uno spauracchio le male conseguenze in cui s' incorre con la possibile perdita di una guerra, di modo che rendendo loro quasi tangibile quello che possono perdere si aiutino a moderare nel gusto di ciò che essi non dovrebbero desiderare d'acquistare.

47.

LUNGIMIRANZA.

- 1 senza uscir dalla porta
- 2 si può sapere il mondo
- 3 senza guardare fuor della finestra
- 4 conoscere si può le vie del cielo
- 5 più lontano si va e men s'apprende
- 6 per questo l'uomo saggio
- 7 *non cammina ed arriva*
- 8 *non riguarda e sa i nomi* [delle cose]
- 9 *non agisce eppur compie.*

47. chien yüan.

Lett.: « *vedere lontano* ». Elogio dello sguardo globale che deve contraddistinguere il Saggio dal volgare. L'intuizione è messa al posto dell'esame di dettaglio. Il tao è la scienza dell'unità: compresa questa, il Taoista non ha altro da apprendere. Il seguace del tao sente di portare in se stesso una parte di questa scienza e conosce il mondo attraverso la conoscenza del tao. Il viaggiare è una bella cosa: ma si tratta qui della scienza assai più ardua di far viaggiare la propria anima piuttosto che la propria persona.

48.

DIMENTICARE LA SCIENZA.

- 1 con lo studio ogni giorno s'acquista
- 2 con il tao ogni giorno si perde
- 3 si perde ed ancora si' perde
- 4 finchè s'arriva al non-fare
- 5 cosa non c'è che il non-fare non faccia
- 6 l'acquisto dell'impero fu sempre senza azione
- 7 e l'azione non basta a trarre a sè l'impero

48. wang chih.

Lett.: «*dimenticare il sapere*». Segue l'esaltazione di ciò che l'uomo può raggiungere praticando il Non-fare. La scienza di dettaglio forma in noi una specie di casellario ingombrante, una scienza ma non una coscienza. Chi invece è arrivato al possesso del tao ogni giorno più si disaffeziona da queste frattaglie raccoglittiche e si attacca alla scienza globale. Lo studio minuto è un allontanamento dalla via maestra del tao, dal Non-fare da cui tutto deriva. Il Cap. è un monito per chi è o sarà chiamato al governo della cosa pubblica.

49.

LA VIRTÙ DELLA SOPPORTAZIONE.

- 1 l'uomo saggio non ha costante cuore
2 ma fa del cuor del popolo il suo cuore
3 col bono io sono bono
4 ma anche col non bono io sono bono
5 chè bona è la virtù
6 col sincero io son sincero
7 ma pur col non sincero io son sincero
8 chè sincera è la virtù
9 l'esistenza del saggio in terra è calma
10 per tutto il mondo allarga il proprio cuore
11 mentre il popolo tutto in lui s'affissa
12 il saggio tratta tutti come infanti

49. jên tê.

Lett.: « (del) *sopportare* (la) *virtù* ». È religione del Saggio taoista non avere costanza: questa come virtù pratica presuppone gli scopi da cui il vero Taoista aborre. La cedevolezza consapevole, l'acquiescenza olimpica, il lasciar'correre sistematico, devono in lui rimpiazzare l'arbitrio, la volontà, l'azione. Per questo sublime dispogiamento del proprio io, egli può riguardare tutti gli altri esseri sotto un aspetto solo al di là d'ogni contrasto. Non è però amor cristiano quel che persuade al Taoista

la massima indulgenza tanto per i buoni come per i cattivi, ma il portato della sua concezione monistico-panteista del tao in seno al quale ogni antitesi si smussa. Il Saggio deve dunque distinguersi dal volgare principalmente per questo suo divino abbraccio che aduna in sè tutti gli esseri e tutte le cose. Cfr. S. Francesco. Nulla di più angusto che inchiodare il proprio cuore alla partigianeria che è un insulto a quell'anima che il tao ha proiettato in noi a sua immagine, la quale non è fatta per ostilmente escludere ma per simpaticamente abbracciare; perchè se nel cosmo non c'è nulla di non necessario, nulla necessariamente deve essere respinto da questa.

50.

FARE STIMA DELLA VITA.

- 1 un arrivo è la vita un ritorno è la morte
2 seguaci della vita ce n'è tre sopra dieci
3 seguaci della morte ce n'è tre sopra dieci
4 uomini che ansiosi di vita
5 muovono invece il punto della morte
6 anche di questi ce n'è tre su dieci
7 ma per quale ragione
8 perchè essi voglion vivere la pienezza della vita
9 ho sempre udito dire
10 che chi sa bene governar la vita
11 ei va per il deserto
12 senza evitar rinoceronte o tigre
13 va traverso un esercito
14 senza vestir corazza o portar brando
15 il rinoceronte non ha dove ficcargli il suo corno
16 la tigre non ha dove addentrargli il suo artiglio
17 e l'arme non ha dove fare entrare il suo taglio
18 e per quale ragione
19 perchè in lui non c'è più punto mortale

50. kuei shêng.

Lett.: « apprezzare (la) vita ». Lao Ts ŭ accenna all'identità dello stato di vita e dello stato di morte. Ei considera

anzi la vita come la porta della morte. Ciò affermato, il Fil. si scaglia contro coloro che rovinano la vita per avidità di vita. Sono, questi ambiziosi, gli « straziatori » della propria esistenza, come li chiama Leonardo. Pochi sono coloro che consapevoli del tao, si sanno contenere. L'indifferenza superiore ci salva da qualsiasi usura tanto spirituale quanto corporale. Più non esistono le frecce perchè i bersagli son tolti: nella sua astrazione estatica il Taoista cessa anche d'esser vulnerabile: l'assenza perfetta da se stesso par che sospenda il legame tra spirito e corpo e per conseguenza cessi ogni possibilità d'essere offeso dal di fuori.

51.

LA CULTURA DELLA VIRTÙ.

- 1 il tao dà vita alle cose
- 2 e la sua virtù le nutrisce
- 3 la materia dà loro la forma
- 4 l'energia le perfeziona
- 5 perciò fra tutte le cose
- 6 una non c'è che non onori il tao
- 7 e non apprezzi questa sua virtù
- 8 la dignità del tao
- 9 e la grandezza della sua virtù
- 10 nessuna cosa a loro l'ha sortita
- 11 ma l'ebbero sempre come per natura
- 12 perciò il tao produce le cose
- 13 e la sua virtù le nutrisce
- 14 le fa crescere e le alleva
- 15 le completa e le matura
- 16 le nutrisce e le protegge
- 17 creare e non possedere
- 18 operare e non mantenere
- 19 governare e non padroneggiare
- 20 è questa la virtù trascendentale

51. yang tê.

Lett.: « coltivare (la) virtù ». Questo Cap. il Giles non indugia a dichiararlo opera arbitraria di discepoli e di

commentatori: difatti elementi già noti vi riappaiono assai privi di nesso tra loro. Vi ricorre il motivo della infinità degli attributi contenuti nel tao: tutto emana da questo e con questo si mantiene in una sovrana indifferenza. Tutte le cose però si sentono figlie del tao e questo sentirsi « figlia » presuppone la conoscenza sempre più vaga mano mano che la consapevolezza è minore nella creatura: nelle cose non esiste coscienza ma c'è tuttavia attaccamento cieco, supinità congiunta che equivale a quello stato mentale a cui un Taoista deve giungere. Cfr. Cap. 1, 2. 4. 6; Lieh Tsü, Lib. 1; Chuang Tsü, Lib. 2. 6. 14. 22. 23. 25.

52.

IL RITORNO ALL'ORIGINE.

1 quello per cui il mondo ebbe principio
2 è la madre del mondo
3 chi raggiunta ha la madre
4 da lei conosce il figlio
5 chi conosciuto ha il figlio
6 e conservi la madre
7 per tutta la sua vita è fuor di rischio
8 s'ei tien chiusa la sua bocca
9 e chiuse le sue porte
10 fino in fine di vita non ha pene
11 ma s'egli apre la bocca
12 e cerca d'ordinare i propri affari
13 fino in fine di vita non ha scampo
14 colui che vede il piccolo è veggente
15 chi si conserva debole egli è forte
16 e chi fa uso del suo proprio lume
17 per ritornare alla chiarezza sua
18 e fa che nulla al corpo sia d'usura
19 questo è vestirsi di durata eterna

52. huei yüan.

Lett.: « ritorno (all') origine ». Quanto più l'uomo è capace d'intuizione, tanto più nel tumulto contraddittorio delle cose egli cerca la base unificatrice. Questo bi-

sogno di risalire al principio, di vedere in tutte le cose come altrettante diramazioni viventi, riducibili all'origine, è il primo dovere del Taoista. Non basta, dunque, conoscere le emanazioni del tao ma bisogna anche volere attraverso il « figlio » risalire alla « madre »: arrivato a lei l'uomo ha in sua mano la chiave d'oro che avrà ragione di tutte le serrature. L'antitesi fra ricca interiorità e superficialità speciosa entra in gioco nell'apprezzamento confuso dell'uomo che aspetta la luce attraverso l'integrale comprensione del tao, una duplice via si schiude: egli conosce la madre (tao) e conosce il figlio (le sue diramazioni), tra l'una e l'altra c'è un vincolo materno come s'è visto in Cap. 51: o si sbanda nel « figlio » per attacco terreno o si perde in un assoluto riassorbimento mistico nel seno della « madre ». Chi si assorbe nel seno della « madre » è come al di là del bene e del male, chi s'invesca nei giuochi sinuosi del « figlio », s'abbica al mondo dove salute non gli è promessa. Il Wieger vede in questo Cap. [cfr. cap. ver. [9] e seg.] il primo fondamento dell'aeroterapia taoista.

53.

LA PROVA DELLA SOVRABBONDANZA.

- 1 posto che avessi in me qualche saggezza
 2 io vorrei camminare nel grande tao
 3 intanto far gran pompa è quel che temo
 4 il tao è grande e il mondo ama i sentieri
 5 la corte è piena di magnificenze
 6 ma i campi sono pieni d'erbe male
 7 e i magazzini pubblici son vuoti
 8 si veste abiti belli ed eleganti
 9 si porta al fianco le taglienti spade
 10 ci s'impizza di vino e di vivande
 11 d'oro e di beni c'è sovrabbondanza
 12 ma tutto questo è vanto di rapina
 13 non è dicerto il tao

53. i chêng.

Lett.: « (dell') *abbondanza* (la) *prova* ». Lao Tsü comincia da questo Cap. a dedurre l'applicazione pratica dal suo concetto metafisico del *tao* e dal suo capitale monito il *non-fare*, nel campo della politica. Sviluppa ciò che nei prec. Cap. ha enunciato. Se qui si ripercuotano ancora echi della sventura civile che gravava a quei tempi sull'impero [Cfr. Introd., pag. xv], non possiamo dimostrare: a noi piace pensare che qui Lao Tsu parli in ge-

nere, in parte perchè il suo pensiero universalistico è ben lungi da riferirsi ad una sola nazione, in parte perchè i mali che travagliavano allora la Cina per legge naturale si ripetono sempre un po' per tutto. Il M. vuol solo mostrarci un quadro di quel che avviene di un paese ove non sia il culto del t a o. Alla marcida pompa dei Regn. che danzano sopra un pavimento già minato dalle fiamme sottostanti L a o T s ũ vuol far succedere nella nostra immaginazione la dura vigilia del Governante consapevole che cammina per le vie del t a o: al lusso rigurgitante della corte corrispondono nel paese la miseria e i granai vuoti: queste fastose miserie sono per L a o T s ũ indizi sicuri di un morbo che dentro rode ma che dà per il momento maggior lucentezza allo sguardo e più irrequieta febrilità all'azione. Oss. poi come vi sia quasi in embrione il pensiero di Proudon sulla ricchezza e sulla proprietà.

54.

LA COLTURA DELLA INTUIZIONE.

- 1 a chi ben pianta non sarà mai svelto
 2 a chi ben tiene non sarà mai tolto
 3 ed i figli dei figli gli faranno sempre offerta
 4 *se lo coltiva nella sua persona*
 5 *la sua virtù sarà di buona lega*
 6 *se lo coltiva nella sua famiglia*
 7 *la sua virtù sarà sovrabbondante*
 8 *se lo coltiva dentro il suo villaggio*
 9 *la sua virtù sarà fatta più grande*
 10 *se la coltiva dentro il proprio stato*
 11 *la sua virtù diventerà fiorente*
 12 *se la coltiverà dentro l'impero*
 13 *la sua virtù allora è universale*
 14 perciò da te tu puoi giudicar gli altri
 15 dalla casa tu giudichi la casa
 16 dal villaggio tu giudichi il villaggio
 17 dallo stato tu giudichi lo stato
 18 dall' impero tu giudichi l' impero
 19 come so che questo è il modo di conoscere
 20 da questo [l' impero

54. hsü kuan.

Let.: « coltivare (la) visione ». Se fin qui Lao Tsü aveva parlato in genere del benefico influsso del tao in

chi l'accoglie ora qui lo svolge empiricamente davanti al profano nei suoi gradi progressivi di persona, di famiglia, di città, di nazione e di mondo. Il Cap. tutto si appunta nell'avvento di un governo regolato dal tao il quale sa imprimere nel dettaglio la stessa impronta sovrana che appare nella sua unità: conosciuta la sua legge se ne deducono tutte le sue opere. Del resto malgrado il parere di alcuni commentatori e traduttori per es. il Giles che ritrova il tutto in Han Fei Tsū riportate quali parole di Lao Tsū ma non legate d'alcun nesso tra loro, a me pare che il Cap. formi un blocco. Il parallelismo formale che lo pervade tutto n'è una prova: una maggiore per me è il ritmo progressivo che lo anima sul possesso del tao, la cui coscienza, innestatasi dapprima nel singolo individuo gli si allarga via via per gradi successivi fino a fargli vedere anche nelle cose più lontane e contraddittorie l'impronta di una sola ipostasi sì che da sè, ormai conscio, per questa sua coscienza illuminata, il Taoista può far di sè misura all'universo.

55.

L' IMPRONTA DEL MISTERO.

- 1 chi dentro a sè ha di virtù pienezza
2 somiglia ad un bambino appena nato
3 cui velenosi rettili non pinzano
4 e dilanianti fiere non afferrano
5 ed uccelli da preda non rapiscono
6 molli egli ha l'ossa e i tendini flessibili
7 eppure afferra già tenacemente
8 ancora ignora il sesso eppure ha stimoli
9 è la perfetta forza dello sperma
10 egli vagisce tutto quanto il giorno
11 e la sua gola non diviene roca
12 è la perfezion dell'armonia
13 *conoscer l'armonia vuol dire essere eterni*
14 *chi conosce l'eterno è illuminato*
15 *accrescere la vita è infausta cosa*
16 *eccitare gli spiriti è forza*
17 *cosa già forte è presso all'invecchiare*
18 *tutto ciò non è tao*
19 *e ciò che non è tao presto finisce*

55. hsüan pu.

Lett.: « misterioso suggello ». Incitamento alla continenza. In genere il Taoista crede che ogni sforzo consu-

mi. Nulla ci giova quanto la pace che è frutto di perfetto equilibrio fisico e morale, e impronta del tao in noi che noi dobbiamo conservare. Questa verità è stata sentita in tutti i tempi da alcune nature sovrane che nell'arte e nella scienza hanno operato con perfetta consonanza alle leggi del cosmo e della vita. Ciò non va confuso col quietismo ma definito piuttosto un quieto eroismo di coscienza e d'intelletto. Il Saggio deve riprodurre in sè, maturo per disciplina, quello stato di infantilità sublime che sola è fonte di conoscenza perfetta e che il pargolo possiede per natura come la più genuina impronta del mistero del tao. Questa specie d'involontaria astrazione dal sensibile nel bambino produce in lui quella invulnerabilità che è frutto di completa « assenza »: le passioni eccitando lo spirito l'incarnano, lo corporalizzano cioè l'assimilano con più nessi al corpo, restringono i suoi lacci rilasciati, e come per questo accumulato fluido, lo fanno calamita di guai. Chi sa sospendere in sè la sensibilità non ha più paura delle sensazioni.

56.

LA VIRTÙ TRASCENDENTALE.

- 1 colui che sa non parla
2 e chi parla non sa
3 *tien chiusa la sua bocca*
4 *tien chiuse le sue porte*
5 *smussa la propria asprezza*
6 *risolve ogni cosa confusa*
7 *mitiga il proprio splendore*
8 *ed uno egli si fa con la sua polvere*
9 questa è la comunione col mistero
10 tu non l'hai avvicinandolo
11 tu non l'hai respingendolo
12 tu non l'hai con il vantaggio
13 tu non l'hai con il dannaggio
14 tu non l'hai con l'onore
15 tu non l'hai con la bassezza
16 per questo egli è il più nobile del mondo.

56. *hsüan tê.*

Lett.: « (la) misteriosa virtù ». Chi ha raggiunto la scienza integrale del tao non è incline a parlare perchè in lui, con il sapere perfetto, si è saziato il bisogno di esprimersi che pure è una forma d'azione. La mania di parlare accenna ad uno squilibrio interiore che cerca il surrogato di una

cosa intima che gli sfugge nelle parole vane. Contrariamente al « *così fatto scemo* » di Dante, la mezzana comprensione del tao non è « *dolce* » ma assillante, vaga, irrequieta: questo dal lato psicologico; dal lato morale poi sappiamo che la consapevolezza piena di una cosa ci sforza di per se stessa a tacerla o perchè dubitiamo che altri non giunga ad afferrarla nella sua totalità come la possediamo noi, o perchè se non vediamo che in altrui un'eguale tendenza imperiosa verso la nostra verità non esiste, reputiamo inutile rivelargliela. A questo elogio del silenzio nel consapevole possessore del tao, segue la descrizione del portamento del Saggio che è al di là di ogni possibile corruzione: immunità morale che fa riscontro a quella fisica descritta nel Cap. 55; così che il Taoista diviene per gli uomini il vero modello da imitarsi.

57.

IL SEMPLICE COSTUME.

- 1 con la drittura si governa il regno
 2 e con l'abilità s'adopra l'armi
 3 ma col non-fare si conquista il mondo
 4 come so che così si fa col mondo
 5 da questo
 6 più nel mondo ci son leggi e divieti
 7 più il popolo precipita in miseria
 8 più che la gente ha mezzi di benessere
 9 più l'impero è in disordine o in soquadro
 10 più il popolo si fa scaltro nelle arti
 11 e più che vengon fuori cose strane
 12 e più che vengon fuori ordini e leggi
 13 e più ci sono grassatori e ladri
 14 per questo il sapiente ci dice [trasforma
 15 io non faccio eppur la gente da se stessa si
 16 io sto calmo eppur la gente da se stessa si
 [corregge
 17 io non traffico e la gente da se stessa s'arricchisce
 18 io non voglio eppur la gente da se stessa si
 [semplifica

57. shun fêng.

Lett.: « (il) *semplice costume* ». Lode del Non-fare: si allude ai falsi rimedi attivi dopo la malnata intromissione

di se stesso nelle cose dello Stato. Le leggi bisogna farle appunto perchè la nostra attività personale ha già suscitato disordini che in qualche modo vanno rimediati. Eccellente è il tono ironico del M. nell'insistere su questi rimedi peggiori del male, dimostrando che il buon proposito, sorte in pratica, proprio l'effetto contrario a quello che il Regn. faccendiero si era immaginato: le leggi non servono che ad aumentare il numero dei birbanti; non c'è stimolo più grande della proibizione, e nessuna altra azione può surrogare quella della natura, per es. nella pianta che vegeta e cresce senza fretta e senza tregua. Anche lo Stato se ben congegnato sulle norme del tao va da sè. La stessa detestata guerra va accettata come difesa e non esercitata come mezzo di conquista. Il Saggio, in un sublime consentimento, lascia andare e rispetta tutte le cose dello Stato nella loro vitale spontaneità.

58.

OBBEDIRE AL MUTAMENTO.

- 1 dove il governo non è molto attivo
2 il popolo si trova in abbondanza
3 dove il governo si ficca per tutto
4 il popolo si trova in indigenza
5 ah la felicità
6 è ciò che posa sopra la disgrazia
7 ah l'infelicità
8 è ciò che giace in grembo alla fortuna
9 chi conosce il suo culmine
10 ogni cosa è senz'ordine
11 la giustizia degenera in mania
12 e la bontà si muta in stravaganza
13 l'umana cecità da molto dura
14 per questo l'uomo saggio
15 è quadrato e non tagliente
16 angoloso e non ferisce
17 è diritto e non impronto
18 risplende e non abbaglia

58. shun hua.

Lett.: « *obbedire (alla) trasformazione* ». Più chi governa s'impiglia nei dettagli, più il suo governo sarà difettoso: lo sterpeto dei dettagli è una corona di spine per il popolo

che ama per istinto le vie maestre. Già s'è visto come questa mania, che fa la delizia del funzionario confuciano, riposi soprattutto sul misconoscimento del tao. L'abbondanza minuziosa dei provvedimenti invece di accelerare lo svolgimento di un popolo l'incaglia, perchè questi, nella sua rude incoscienza, ma fedele al proprio istinto, resta sempre più vicino al tao del cattivo Governante. Questo Cap. predica la vigilanza integrale, fuori e dentro di sè, di chi governa; ma è descritta come una qualità che non deve inorgoglire chi l'ha raggiunta. Il Saggio splende agli occhi degli altri di una luce calma e velata nel suo pieno possesso del tao e nell'alto consentimento alle sue leggi.

59.

CONSERVARE IL TAO.

1 nel governare gli uomini e nel servire il cielo
2 niuna cosa è migliore della moderazione
3 questa moderazione sia la cura più sollecita
4 sollecita cura è accumular virtù soda
5 se accumuli ricca virtù
6 cosa non ci sarà che non si possa
7 e se cosa non c'è che tu non possa
8 nessuno può sapere il suo confine
9 se niuno può sapere il suo confine
10 si può tener l'impero
11 e se ha questa madre dell'impero
12 potrà durare a lungo
13 è profonda radice e saldo ceppo
14 ed è la via di vita e vista eterne

59. shou tao.

Lett.: « *conservare* (il) *tao* ». Fa seguito al prec.: anche qui si predica l'efficacia della moderazione in chi governa: anche la parsimonia nelle spese statali rientra in questo campo. Alcuni per es. Grill intendono che si debbano accumulare virtù taoistiche indispensabili alla condotta dell'uomo di Stato, altri invece per es. lo Strauss pensa che si tratti di accumular roba in senso concreto, di cui

si deve largheggiare col popolo che poi te la ripaga in tanta benevolenza, facilitandoti il governo; altri per es. il De Harlez pensa che il trionfo del Saggio sia prospettato qui, non come gloria esteriore, ma come dominio di passioni. Obbedendo alla regola celeste (*tao*) il Regn. diviene moderato. Non c'è da credere, come certi comm. indig., che l'economia del buon Regn. debba estendersi fino a lesinare sacrifici al cielo (sec. E. di Julien). Qui il Saggio che governa non è preso nel senso confuciano, non è l'intermediario tra cielo e terra, ma uno che si è fatta una coscienza universale dopo avere intuite le leggi del Cosmo. [Cfr. Introd., pag. LXII e seg.]. Bisogna, a mio parere, vedere anche in questa virtù regolatrice un aspetto meno accentuato del Non-fare.

60.

PER RIMANERE IN SOGLIO.

- 1 se tu vuoi governare un regno grande
2 fa' come quei che frigge i pesciolini
3 se tu secondo il tao governi il mondo
4 i morti mai non diverranno spettri
5 non già che i morti non ne avesser forza
6 ma il loro spirito non danneggia gli uomini
7 se il loro spirito non danneggia gli uomini
8 anche il saggio giammai non li danneggia
9 se questi non s'offendono a vicenda
10 è perchè la virtù li fa compagni

60. chü wei.

Lett.: « *dimorare* (sul) *trono* ». Si allude alla circospezione che il buon cuoco deve avere nel friggere i piccoli pesci, cioè: non agitarli troppo altrimenti si sfanno. Il buon Regn. deve imitarlo se vuol ben governare; non deve vessare troppo i sudditi con il suo strafare altrimenti lo Stato si sfascia. Il resto del Cap. allude al Regn. che pregiando il Non-fare si trova, forte delle sue virtù trascendentali, al di là d'ogni pericolo. Per capire bene l'allusione agli spiriti, che non sono qui spiriti di defunti, bisogna ridursi alla mente che i taoisti li pensano come prodotti di disarmonie, come la ruina che produce il nuvoloso polverio d'intorno: sono forze malefiche e inibitrici che

si sprigionano come altrettanti fluidi nocivi dalle azioni torte e contro natura. Quando lo spirito del Regn. è calmo non si generano tali fastidi invisibili ma reali intorno a lui, ma quando è passionato, sprizzano da lui scintille di malefizio, come nubi addensantisi nel cielo che finiscono per portare il temporale. Questo Cap. è forse una interpolazione postuma. H a n F e i T s ũ, lo cita per intero, Lib. 6.

61.

LA VIRTÙ DELL' UMILTÀ.

- 1 se un grande stato sa tenersi in basso
2 diviene come il centro della terra
3 divien come la femmina del mondo
4 la donna con la calma vince il maschio
5 e con la calma tien se stessa in basso
6 un gran regno umiliandosi ai minori
7 diviene possessor dei minor regni
8 e un piccolo abbassandosi ai maggiori
9 diviene possessor dei maggior regni
10 perciò altri abbassandosi conquista
11 altri conquista per esser già basso
12 un grande stato aspira solo a unire e a
[governare
13 ed un piccolo aspira solo a entrare ed a servire
14 ma perchè l'uno e l'altro raggiunga ciò che
15 deve il più grande mantenersi in basso [vuole

61. ch' ien tê.

Lett. « *umile virtù* ». Uno Stato forte è proclive ad esaltarsi. Come il Saggio si fa modesto davanti agli altri così deve fare anche uno Stato davanti agli Stati minori; non nel senso di farsi debole ma per divenire accentratore. Calzante è l' immagine del fiume che più scorre basso e più

copia d'acqua aduna nel suo alveo, mentre i greti alti sono sempre aridi. Il paradosso parrebbe trasparire nella preferibilità del basso sull'alto, se per Lao Tsū abbassarsi non volesse dire scavare le vie naturali che solo ti possono apportare dovizia: non si tratta qui di rinunziataria umiltà cristiana ma di muta e furba azione diplomatica la quale potrebbe sembrare anche brutale se non si fondasse sopra una coscienza integrale, frutto d'investigazione superiore e di coraggiosa vigilia.

62.

L'AZIONE DEL TAO.

1 *il tao di tutti gli esseri è il rifugio*
2 *è il tesoro dei buoni*
3 *l'appoggio dei perversi*
4 con i bei motti si può far mercato
5 ma co' i bei fatti si rifà la gente
6 di quegli uomini quei che non son boni
7 perchè mai li dovrei gittar da banda
8 per questo c'è il Regnante, son posti i magistrati
9 ma meglio che portare in man la giada
10 ed avanzare in mezzo alla quadriga
11 è il sedersi e avanzare in questa legge
12 perchè gli antichi saggi onoravan questo tao
13 non forse perchè chiesto sempre da sè veniva
14 e perchè i peccatori eran da lui redenti
15 perciò esso è la cosa più nobile del mondo.

62. **wei tao.**

Lett.: « (l') *operante tao* ». Lao Tsŭ persuade qui al culto dell'interiorità. Il tao è considerato come il grande rifugio, non nel senso statico ma in quello dinamico di coscienza che si ritrova: questo fulcro intimo è indispensabile perchè la nostra azione, quale essa si sia, non rimanga fallace. Buoni e perversi hanno la loro salvezza,

possono ritrovare se stessi in questo punto. Lo stesso Imp., gli stessi magistrati sono come il portato di un nostro bisogno istintivo di ricongiungersi al tao; essi ci devono esser di guida in ciò, anzi non si lasceranno distrarre, nella loro funzione di lumi per il popolo, dalle loro inevitabili pompe esteriori, e anche in mezzo alla esteriorità dei riti, il tao dovrà sempre occuparli intensamente, perchè il loro vero piacere dovrà consistere nell'avanzamento della dottrina, non in quello del grado. L'ao Tsü vuole che più l'uomo sta in alto, più sia pervaso dal sentimento religioso: anzi diffondere questo sentimento nel popolo sarà la sua vera missione. L'unione fraterna degli uomini ci è già nettamente prescritta nel dispensarsi imparziale del tao a tutte le creature del mondo.



63.

PENSARE AL COMINCIAMENTO.

- 1 metti in pratica il non-fare
- 2 occupati della non occupazione
- 3 trova gustoso ciò che non ha gusto
- 4 trova grandi le più piccole cose
- 5 sappi trovare in mezzo al poco il molto
- 6 ricambia l'odio con il benvolere
- 7 il difficile imprendi nel suo facile
- 8 ed adoperà il grave nel suo lieve
- 9 la cosa più difficile del mondo
- 10 bisogna che principio abbia dal facile
- 11 e la cosa più grande del mondo
- 12 bisogna che principio abbia dal poco
- 13 per questo l'uomo saggio
- 14 in vita sua non opra cose grandi
- 15 e di questo egli fa la sua grandezza
- 16 chi facile promette, difficile mantiene
- 17 chi piglia tutto facile trova difficoltà
- 18 per questo l'uomo saggio
- 19 trova tutto difficile
- 20 e in vita sua non ha difficoltà

63. ssü shih.

Lett.: « *pensare* (il) *principio* ». È l'attenzione consapevole del Saggio che conosce la via del tao: è il magnanimo

riserbo dell'illuminato: l'indulgenza superiore davanti a tutte le cose del conoscitore delle leggi del cosmo. Colui che non conosce questa legge facilmente s'esalta inebriandosi del suo arbitrio d'uomo che si crede scisso da legami che sono tanto più profondi quanto meno ei li vede. Mettere in pratica il Non-fare può significare per il profano autotumulazione nel nulla, mentre per il risvegliato è consonanza perfetta tra il contenuto della sua personalità e la legge del tao; è l'obbedienza supina che gli si converte in maestria dell'assoluto: la riluttanza del Saggio taoista al fare deriva non da pigrizia ma dalla conoscenza di una immanenza cui è impossibile sottrarsi. Il superamento del difficile che, per la gloriola che ne deriva, attira tanto gli ignari, non ha presa su lui: ei vince la difficoltà delle cose con la difficoltà della sua dedizione a quelle: da tale armatura di consapevolezza e di arduo freno gli deriva perciò la facoltà di vincere tutte le cose difficili che a lui, superatore per eccellenza, non possono apparire più tali.

64.

IL RISPETTO AL MINUSCOLO.

1 ciò che sta calmo è facile a trattarsi
2 il non occorso è facile a predirsi
3 ciò ch'è tenue è facile a spezzarsi
4 ciò ch'è tenue è facile a disperdersi
5 ponderalo nel suo non-ancor-essere
6 ordinalo nell'ancor suo non-disordine
7 un albero che appena s'abbraccia
8 nacque d'una radice come un pelo
9 una torre a nove piani
10 incominciò da un cumulo di terra
11 ed un viaggio lungo mille miglia
12 incominciò dal fare un passo solo
13 quei che fa sbaglia e quei che tiene perde
14 per questo l'uomo saggio
15 non fa perciò non sbaglia
16 non ha perciò non perde
17 quando il profano segue un proprio affare
18 sempre lo guasta verso la sua fine
19 cura la fine a pari del principio
20 e allora non avrai da guastar cose
21 per questo l'uomo saggio
22 desidera di non-desiderare
23 sprezza cose difficili ad aversi

- 24 apprende il non-apprendere
25 ritorna là dove altri son passati
26 aiuta la natura delle cose
27 e non osa d'agire

64. shou wei.

Lett.: « *considerare (il) piccolo* ». Il Non-fare non deve essere il frutto dell'inerzia ma della nostra più perforante penetrazione. Come esempi da contrapporsi alla fretta infeconda di chi pretende strafare la quale si fonda sempre sopra una inguaribile angustia di coscienza, L a o T s ũ cita l'albero grande che cominciò da una piccola radice e l'edificio pomposo che cominciò da una piccola pietra. La considerazione del minuscolo è una obbedienza necessaria al t a o , minuscolo esso pure. La febbrilità dell'azione trascura di osservare questa microscopicità vitale che è base di tutte le cose, principio di tutte le azioni. L'intromissione passionata è un ostacolo allo svolgersi naturale delle cose che invece il Saggio deve aiutare col suo alto consentimento.

65.

LA VIRTÙ GENUINA.

- 1 chi fra gli antichi praticava il tao
2 non l'impiegava a illuminare il popolo
3 ma a far sì ch'ei restasse umile e ignaro
4 se un popolo è difficile a guidarsi
5 dipende ch'egli sa già troppe cose
6 perciò chi col sapere guida un regno
7 egli diviene il suo saccheggiatore
8 e chi senza il sapere lo governa
9 ei ne diviene il suo benefattore
10 chi sa queste due cose egli è il modello
11 aver sempre coscienza del modello
12 è questa la virtù trascendentale
13 e questa alta virtù
14 quanto è profonda, quanto inarrivabile
15 quanto è proprio l'opposto d'ogni cosa
16 eppure arriva sempre al suo successo

65. shun tê.

Lett.: « (la) semplice virtù ». È la vita naturale contrapposta alla vita artificiale di Confucio; la necessità che il popolo si lasci guidare da chi lo governa senza neppure sentire che è governato e non saper nulla delle cose del governo, è qui in antitesi con la petulante intromissione

confuciana. Quel che importa è di ripristinare lo stato patriarcale: per ciò Lao Ts ŭ predica in più punti del suo volume la necessità di mantenere più che si può il popolo nella ignoranza: se esce da questo suo stato d' inconscia innocenza diviene difficile a governare. Cfr. Cap. 3. 17. 58. 75. Nulla di più disastroso che scoprire i mille trà-miti, che rivelare le mille fila di che s' intesse la vita dello Stato. Il profano, se iniziato a questo meccanismo, sente nascere in sè di colpo la voglia di parteciparvi e allora è finita l'umiltà e l'obbedienza. Il governo per vivere bisogna che rimanga non solo immoto ma anche segreto. Bisogna che il Gov. non sia assalito dal gusto di elevare le sue genti: il bene che si fa all' individuo può essere un male che s' infligge allo Stato. Il Gov. deve badare alla virtù trascendentale (*hsüan tē*) e non a quella umana e se si affida al Non-fare, tutto s'arrangia da sè.

66.

POSPORRE SE STESSI.

- 1 ciò per cui i fiumi e i mari son padroni delle valli
2 vien da ciò ch'essi comprendono come starsene
3 perciò sono i padroni delle valli [al disotto
4 per questo l'uomo saggio
5 se vuol di fatto soprastare al popolo
6 deve coi detti porsi a lui disotto
7 se vuole esser del popolo alla testa
8 deve metter se stesso alla sua coda
9 perciò egli risiede in alto loco
10 e il popolo da lui non ha pressura
11 egli così dimora al primo posto
12 e il popolo da lui non ha dannaggio
13 tutto il regno è beato d'ubbidirlo
14 e mai non se ne sazia
15 e perchè non combatte mai [col mondo]
16 niuno al mondo combatte mai con lui

66. hou chi.

Lett.: « *posporre se stesso* ». Insisto sulla differenza che c'è tra umiltà cristiana ed umiltà taoista; tra gli ultimi che saranno i primi di Cristo e i vigili seguaci di Lao Tsū c'è un gran divario. La priorità nell'altra vita ai miseri di questa è come un premio compensatore,

l'assurgere invece al primo posto in questa vita degli umili è frutto di scaltrezza diplomatica e non ha nulla in sè di carità cristiana e di speranza celeste. Anche questo ritirarsi circospetto del Gov. che nel cuore degli altri lo mette alla testa di tutti, è una forma del Non-fare. Si può dire che questo capitolo sia lo svolgimento della 2^a parte del Cap. 8. Anche qui l'acqua è presa a paragone della cedevolezza che deve animare il Saggio nelle faccende del mondo. Questa massima applicata all'esercizio del governo ci fa intendere qual conoscenza del cuore umano aveva L a o T s ũ : quando un giogo non pesa, il popolo lo sopporta, anzi a volte lo vuole di partito; e le fatiche non vengono mai addebitate al Regn. se questi saprà comandare senza averne l'aria.

67.

LE TRE COSE PREZIOSE.

- 1 tutti nel mondo chiamano me grande
2 mentre ch' io sembro invece un incapace
3 solo perchè son grande
4 somiglio un incapace
5 per i veri incapaci
6 la lor mediocrità nota è da molto
7 ora io posseggo tre preziose cose
8 che custodisco in me come tesori
9 il primo si chiama « amore »
10 il secondo si chiama « modestia »
11 il terzo si chiama « umiltà »
12 amore fa ch' io possa aver coraggio
13 modestia ch' io divenga generoso
14 umiltà ch' io sia primo sopra gli altri
15 ed oggi senza amore si vuol pure aver coraggio
16 rigettando la modestia si vuol esser generosi
17 e sprezzando l'umiltà si vuol esser sopra gli altri
18 questa invero è la morte
19 vince sol chi combatta con amore
20 sol chi conserva con amore è saldo
21 quando il cielo vuol salvarci
22 ci protegge con l'amore
-

67. **san pao.**

Let. : « (i) *tre tesori* ». Il Cap. ha affinità con certe virtù cristiane. È salvo chi ama, cristiana è anche l'idea che chi si umilia sarà esaltato. L'altezza morale non è visibile per forma esteriore nell'estimazione del prossimo. Una prova d'amore superiore Lao Ts ŭ ce la dà nel Cap. 49 dove egli dice di trattare sempre bene tanto i buoni che i cattivi. Non è ancora il Discorso della Montagna ma già lo contiene in embrione. Cfr. Cap. 4. 56. 75. 76. 78. Se non che il punto di vista e la finalità dello scopo divergono: il cristiano vede anzitutto nel raggiungimento della sua perfezione il premio dell'aldilà, il Taoista, invece, vede un bene nella virtù raggiunta ma in se stessa, ne gode come d'un successo, in quanto questa è in terra assimilazione all'eternità del tao.

68.

RIALLACCIARSI AL CIELO.

- 1 il buon duce non nutre ardor di guerra
- 2 il buon guerriero mai non cade in ira
- 3 e chi vince il nemico non combatte
- 4 chi adopra bene gli uomini
- 5 si mette a lor disotto
- 6 è questa la virtù del non lottare
- 7 questa è la forza d'adoprare gli uomini
- 8 questo si chiama assimilarsi a cielo
- 9 fu la virtù più grande degli antichi

68. p'ei t'ien.

Lett.: « *riunirsi* (col) *cielo* ». Il Cap. si riallaccia al seg. e al prec. Secondare tutto per dominare tutto è regola gesuitica che potrebbe trovare la sua prima base in questo passo di Lao Tsü se non che nel M. la finalità del male è soppiantata da quella della felicità individuale e collettiva. L'azione è quasi sempre, in forme più o meno temperate, un'aggressione. Altri motivi già visti per es. quella che vince sempre chi non combatte, che per comandare bisogna far viste di servire e che facendo così si imita il tao, ci si assimila alla norma celeste, son qui riaffermati con più netta insistenza, come eccelse virtù degli antichi.

69.

L'IMPIEGO DEL MISTERO.

1 per chi maneggia l'armi c'è un proverbio
 2 è meglio far da ospite che fare da padrone
 3 che avanzare d'un pollice meglio è retroceder
 [d'un piede
 4 ciò si chiama avanzar senza avanzare
 5 respinger senza muovere le braccia
 6 correre dietro senza ostilità
 7 e conquistare senza adoprar armi
 8 non c'è male peggiore che attaccar con legge-
 9 attaccando inconsideratamente [rezza
 10 ci rimetto di certo il mio tesoro
 11 e perciò di due eserciti in battaglia
 12 quel che più se ne appena ha la vittoria

69. hsüan yung.

Lett.: « (del) *mistero* (l') *uso* ». Per il consapevole del t a o è più gran cosa l'ubbidire che il comandare: questa idea dà di punta contro le nostre concezioni usuali: non è la passività cristiana, non la flessibilità pietosa ma quella scaltra e politica che fa la salvezza delle cose. L a o T s ü ha detto che vince solo colui che non combatte, qui aggiunge che fra i combattenti riporta di solito vittoria quegli che guerreggiando più compie questo suo dovere

a malincuore. L'entusiasmo è posto da banda come una potenza nefasta e discervellatrice. Non bisogna intendere che vince la guerra chi la fa con maggior senso di umanità, perchè la guerra è sempre guerra, cioè una brutta cosa, ma colui che ne sente tutta l'inanità e non ci mette troppo ardore. Chi sta sulla difensiva [*wu-wei*] è in miglior posizione e condizione di chi s'avventa all'assalto ebro di conquista. Affrontare la responsabilità di un'azione in genere è un controsenso per un Taoista, aggiungi poi che per il vero seguace del tao procedere o retrocedere sono la stessa cosa: di qui la vera riluttanza per ogni lotta, essendo egli indifferente per qualsiasi vittoria.

70.

L'ARDUA CONOSCENZA.

- 1 ciò che dico è ben facile a sapersi
2 è ben facile a mettersi in azione
3 ma nel mondo nessuno lo comprende
4 nessuno lo sa mettere in azione
5 queste parole hanno una prima origine
6 e queste azioni hanno un che le governa
7 ora perchè nessuno le comprende.
8 perciò non può comprendere me stesso
9 quelli che mi comprendono son rari
10 e questo appunto forma la mia gloria
11 per questo il santo indossa abiti vili
12 e nasconde le gemme nel suo petto

70. chih nan.

Let. : « *sapere* (le) *difficoltà* » opp. « (le) *difficoltà* (del) *sapere* ». L a o T s ŭ delinea la sorte che tocca a quasi tutti gli alti ingegni: di non esser conosciuti o di esser conosciuti male. Essi vanno più che a mezza strada incontro alle moltitudini distratte con la loro dottrina e quasi sempre invano. Anche L a o T s ŭ ha fatto l'esperienza del non esser compreso. L' incomprensione sta in ragione diretta dell'elevatezza di un pensiero che affronta per la prima volta il caos dell'umanità. Di più al. Saggio manca quasi sempre quella smania di esibizionismo che

invece si riscontra così frequente nelle anime confuse. Lao Tsü formula per la prima volta la verità che per l'uomo grande « *incomprensione è gloria* ». Il Saggio è una cosa che va scoperta. Confronta questo Cap. con certi accenti personali del Cap. 20. Contrariamente a Confucio che con i suoi discepoli si duole d'incomprensione — per quanto anch'esso affermi che è meglio conoscere che esser conosciuto — Lao Tsü fa gloria al Saggio di questa incomprendione da parte dei volgari.

71.

LA MALATTIA DEL SAPERE.

- 1 sapere e non sapere ecco il sublime
- 2 non saper e sapere ecco il malanno
- 3 se hai male del male
- 4 perciò non avrai male
- 5 il santo non ha male
- 6 e perchè egli ha male del male
- 7 perciò non ha mai male

71. **chih ping.**

Lett.: « (del) *sapere* (la) *malattia* ». Tutti i mali nascono da questa inversione: chi non sa vuol sapere e nel giudicare sbaglia; invece il Saggio che, per lume naturale sa, rigetta a priori questa conoscenza come una forma del fare, per la ragione che egli, dietro la sua regola, riconoscendo il male, lo schiva; anzi lo stesso riconoscimento gli è una liberazione. La differenza tra il profano ed il Saggio consiste in ciò: che il profano resta abbicato al difetto – qui il non sapere creduto sapere – senza accorgersi del male che fa, mentre il Saggio, deplorando un male comune se ne affranca col solo atto del suo appenarsene. Solo chi è in grado di sentir male del male, supera il male. Si è visto che Lao Tsū fa consistere il vero sapere nella scienza globale del tao e non nel casellario della scienza di dettaglio. Questa ultima che

manca di unità e non ha bisogno d'intuizione ed essendo un atto quindi negazione del *wu-wei*, è fonte di dolore: ora chi ha dolore di questo dolore, se ne libera rifugiandosi in quella zona dove solo l'intuizione lo può guidare con sicurezza alla comprensione integrale del *tao*. Con il profondo concetto del « male del male » che è come un supremo mezzo di difesa contro il vero male, *Lao Tsü* allarga ancora la copia delle sue invenzioni nel campo dell'etica; egli coltiva con ciò una delle più riposte plaghe dell'anima nostra, uno degli aspetti più interessanti della psiche umana che veramente s'impone a noi con la sua forza non ancora del tutto esplorata: il presentimento.

72.

L'AMORE PER SE STESSI.

1 se la gente non teme il da temersi
 2 la cosa più temibile gli arriva
 3 nessuno trovi angusta la sua casa
 4 nessuno trovi angusta la sua vita
 5 mai non ci si disgusta
 6 se mai non ci si vuole disgustare
 7 per questo l'uomo saggio
 8 sè conosce ma di sè mai non fa mostra
 9 vuol bene a sè ma non di sè fa stima
 10 e perciò scarta quello e prende questo.

72. ai chi.

Lett.: « *amare se stessi* ». Altra forma del Non-fare la cautela guardinga invece della confidenzialità sconsigliata, che passa sopra, con facilità, a ciò che dovrebbe inculcare una certa paura. Qui non si tratta solo del potere governativo davanti ai cittadini ma di tutte le minacce più o meno occulte di cui formicola la nostra esistenza. Stare un passo indietro è bene ed avere paura invece di toccarne, è meglio! l'avventuriero che sorvola su tutte le paure si trova o prima o poi a faccia a faccia con la grande paura (*ta wei*). Tutti coloro che dietro i richiami di un avvenire chimerico trovano misera la loro casa sdegnano la condizione in cui la sorte li ha fatti nascere.

e si buttano in braccio alla avventura fallace, sono i veri candidati all'incontro fatale. Il Saggio invece trova che tutto è bene: si può essere, per chi non badi all'apparenza, grandissimi anche in umile casa e in più umile condizione. La nosta ricchezza è dentro di noi e chi la cerca al difuori è uno smarrito. Se la ricchezza è di quelle vere avrà sempre lo stesso prezzo tanto se abita in un posto oppure in un altro; tanto se si mette in vetrina che se si tiene in cantina. Questo Cap. ha due momenti: 1° si scaglia contro l'inconsideratezza dell'ambizione, 2° contro la ambizione stessa nel suo più cieco, ingiusto, disumano esibizionismo.

73.

L'AZIONE CONFORME.

1 chi è bravo in ardire viene ucciso
2 chi è bravo in non ardire resta in vita
3 dei due l'uno ha vantaggio e l'altro danno
4 *di quel che il cielo aborre*
5 *chi ne sa la ragione*
6 per questo l'uomo saggio
7 lo ritiene difficile
8 la via del cielo è questa
9 *non combatte e sa vincere*
10 *non parla e sa rispondere*
11 *non accenna e da sè tutto gli viene*
12 *calmo è ma sa formare i suoi disegni*
13 *la rete del cielo è ben grande*
14 *ha larghe maglie e nulla mai le sfugge*

73. jên wei.

Lett.: « *conforme agire* ». Il Cap. traccia un confronto fra ciò che può essere azione umana e ciò che è azione celeste: la prima è difettosa, la seconda infallibile. Il Saggio deve astenersi dall'agire ch'egli ritiene arduo, anche per la ragione ch'egli vede la potenza celeste agire dietro fini e con modi a volte per lui imperscrutabili. L'abilità del Saggio non consiste, in contrasto a quella dei profani, in altro che nel sapere penetrare col suo acume quella scorza di staticità apparente del tao, dietro cui si nasconde il vero aspetto dell' Infinito.

74.

DOMINARE LE PROPRIE ILLUSIONI.

- 1 se della morte un popolo non teme
- 2 in che modo atterrirlo con la morte
- 3 far che di morte egli abbia sempre orrore
- 4 e se qualcuno adopra eccessi strani
- 5 io lo possa afferrare e dargli morte
- 6 chi mai ne sarà oso
- 7 c'è il magistrato addetto per la morte
- 8 chi si fa autor di morte in vece sua
- 9 è come chi pel fabbro alza l'accetta
- 10 or chi invece del fabbro alza l'accetta
- 11 raro è che non ferisca le sue mani

74. chih huo.

Lett.: « *dominare (le) illusioni* ». Lao Tsü si rivolge qui all'angusta crudeltà dei legisti di professione i quali credono che si possa tirar tutto dall'uomo con la minaccia della pena di morte: essi non pensano invece che con le coercizioni sfrenate si può rendere all'uomo più terribile la vita della morte che a volte vi cerca spontaneamente un rifugio. Il Gov. non creda che lo spavento d'esser giustiziato renda cedevole l'uomo il quale quando è proprio alle strette si ribella senza pensare al gastigo, ma si cerchi invece di ammansirlo col buon trattamento. La violenza è un procedere barbaro che può avere effetti

sporadici ma che finisce quasi sempre col soccombere sotto la mole della indignazione universale. L'uomo è un animale ragionevole perciò solo con la ragione si governa. Il monito di Lao Ts ŭ, suggeritogli in parte del tempo in cui viveva, si estende al Gov. di ogni tempo che senta l'uzzolo, per eccesso di potere, di convertirsi in tiranno, scavalcando ogni legge. Il Regn. deve, invece, far sì che il popolo abbia prospera vita, solo allora si potrà impaurirlo con la minaccia di fargliela perdere. Il Cap. è una requisitoria sobria ma energica contro la pena di morte, come incapace a tenere in freno gli uomini.

75.

IL DANNO DELLA CUPIDIGIA.

- 1 il popolo soffre la fame
- 2 perchè chi regna mangia troppe tasse
- 3 per ciò soffre la fame
- 4 il popolo è difficile a guidarsi
- 5 perchè colui che regna ama strafare
- 6 e per questo è difficile a guidarsi
- 7 il popolo non dà peso alla morte
- 8 perchè ama l'eccesso della vita
- 9 e per questo non dà peso alla morte
- 10 ora chi per la vita non fa nulla
- 11 è più saggio di chi stima la vita

75. t'an sun.

Lett.: « (della) *cupidigia* (la) *perdita* ». Qui la fame del popolo è considerata come il prodotto diretto dello strafare del Principe: il popolo non dovrebbe patire mai la fame perchè produce sempre: se non c'è carestia perchè soffre la fame? perchè il Regn. non uniformandosi al tao non pratica il Non-fare. Questa è la ragione per cui un popolo ha sempre diffalta anche in tempo di floride raccolte: la cloaca senza fondo ove il Princ. non saggio profonde il sudore del popolo, col torchio della tassa e del balzello, sono soprattutto la guerra da lui voluta per li-

bidine di conquista, e la sua dissolutezza. Già altra volta L a o T s ũ ha ammonito contro l'eccesso della vita che conduce alla morte (guerre, avventure, ardimenti): tanto più gode la vita chi meno la desidera; e più facilmente incontra la morte colui che più passionatamente ama la vita. L'eccesso della vita si punisce da se stesso appunto perchè la vita, emanazione del t a o , ha in sè le sue leggi tanto fisiche che morali alle quali è prescritto un suo ritmo d'equilibrio dall'alto: eccesso è dunque rottura di questo equilibrato ritmo e quindi sventura certa.

76.

AVVERTIMENTO CONTRO LA DUREZZA.

- 1 l'uomo appena egli è nato è molle e frale
2 ma in morte egli si fa rigido e forte
3 erbe ed arbusti nascon molli e teneri
4 ma in morte essi si fanno aridi e secchi
5 per questo il duro e il forte
6 son seguaci della morte
7 la mollezza e la fralezza
8 son seguaci della vita
9 perciò quando un esercito è potente
10 non riporta vittoria
11 quando un albero è forte è condannato
12 il forte ed il gagliardo stanno sotto
13 ed il debole e il molle stanno sopra

76. chieh ch' iang.

Let.: « guardarsi (dalla)-forza ». È celebrato il trionfo del debole sul forte: anche questa asserzione non è in Lao Tsū basata sopra il sentimento cristiano degli ultimi che saranno i primi ma sopra un'attenta osservazione della vita reale. Il simbolo più espressivo che Lao Tsū abbia saputo trovare per questa sua verità, è l'acqua; qui aggiunge altri paragoni, come il neonato e l'ar busto; capovolge i valori di vita e di morte: la vita è per

Lao Tsü in tutto ciò che è cedevole e la morte in tutto ciò che è resistente. Estendendo il paradosso alla condotta dell'uomo nella vita sociale, il M. acutamente osserva che esser forte, sano, integro attira l'attenzione e la condanna, mentre che il debole e l'inutile vien messo con pace da banda. Una verità accettabile per noi è solo nel trapasso dal campo del paradosso puro a quello della praticità sociale. L'ambizione è dunque un'auto-immolazione davanti all'ara della società che ammira spesso piuttosto una brutta morte che una bella vita: guai a chi si fa schiavo dell'opinione di questa: guai al martire consapevole dell'inconsapevole opinione pubblica! L'ambire ad esser forti nel mondo è ambire o prima o poi al guadagno della propria rovina. Ad ogni modo non si deve prendere alla lettera il monito di Lao Tsü per es. che nel governo si debba esser deboli, ma che piuttosto il Regn. debba far prevalere in sè l'agil senso della ragione piuttosto che l'impeto rude della passione.

77.

LA NORMA CELESTE.

- 1 la maniera del cielo
- 2 com'è simile all'arciere
- 3 quel che è alto egli l'abbassa
- 4 quel che è basso egli l'innalza
- 5 quello che v'è di troppo ei lo riduce
- 6 e quel che c'è di meno ei lo completa
- 7 la maniera del cielo
- 8 è di ridurre quel che sovrabbonda
- 9 e d'allargare quello che scarseggia
- 10 la maniera dell'uomo però non è così
- 11 toglie a quello che scarseggia
- 12 per farne offerta a chi ne sovrabbonda
- 13 chi potrà del di più far dono al mondo
- 14 soltanto quello che possiede il tao
- 15 per questo l'uomo saggio
- 16 opera e non presume
- 17 meriti acquista ma non vi permane
- 18 nè vuol che appaia la saggezza sua

77. t'ien tao.

Lett.: « (del) *cielo* (la) *via* ». Come il tao nutre di sè imparzialmente tutte le cose, nello stesso modo deve il Regn. esser presente a tutti i suoi sudditi con la sua prov-

vida influenza; deve imitare il t a o in questo adeguamento comunistico naturale; non togliere a chi non ha per dare a chi ha già; ma esercitare appunto come fa il t a o nella sua trascendenza, un'azione conciliatrice. È da notarsi che per raggiungere questa giusta eguaglianza, sola protettrice del potere in uno Stato, L a o T s ũ non si rivolge, come fa Cristo, al sentimento del cuore ma all'esercizio della ragione: qui la conoscenza è messa al disopra della pietà. Qui l'uomo illuminato che rinuncia al suo per farne offerta agli altri non è uno che si attenda un premio nell' inesplorato al di là, ma uno che prende a modello la norma celeste e agisce in maniera conforme e trova in questa concordanza il suo premio migliore.

78.

AFFIDARSI ALLA FEDE.

- 1 nel mondo in docilezza e in debolezza
- 2 nessuna cosa non sorpassa l'acqua
- 3 eppure in attaccare il duro e il forte
- 4 nessuna cosa c'è che la sovranzi
- 5 niuna cosa la può sostituire
- 6 quello ch'è frale vince quel ch'è forte
- 7 quello ch'è molle vince quel ch'è duro
- 8 nel mondo niuno c'è che non lo sappia
- 9 ma niuno mai non se ne fa seguace
- 10 per questo il santo dice
- 11 *chi prende su di sè l'onte di un regno*
- 12 *è il signore che sacrifica agli spiriti terrestri*
- 13 *chi prende su di sè le sventure d'un regno*
- 14 *ei diviene il sovrano dell'impero*
- 15 vere parole sembrano non vere

78. jên hsin.

Lett.: « affidarsi (alla) fede ». Esaltazione della passività: secondare le cose per dominarle. Lode della flessibilità politica, scarca di pregiudizi: elogio della elasticità dorsale del Governante. L a o T s ũ è il precursore del « *gutta cavat lapidem* » ci porge questo esempio; vuole che si segua. C'è incluso il monito di non lasciarsi obnubilare mai dalle apparenze ma di restare in tutti i modi fedele alla verità, anche contro corrente.

79.

L'OSSERVANZA DEL PATTO.

1 pur quando hai già composto un gran litigio
2 resta sempre materia a litigare
3 che fare perchè tutto torni bene
4 per questo l'uomo saggio
5 osserva il patto e non preme su gli altri
6 il virtuoso bada ai propri impegni
7 mentre il perverso bada all'esigenza
8 la via del ciel non guarda alle persone
9 ma si dispensa sempre al più valente

79. jên ch' i.

Let.: « *osservare (i) patti* ». L'essenziale è che l'uomo non abbia mai occasione di leticare: il litigio lascia sempre qualcosa dietro di sè. La persona onesta e saggia, appunto per questa sua virtù, non è mai aggressiva e quindi per parte sua non dà luogo a litigi, cercati invece dall'attaccabrighe nato che ha speranza con questo suo sistema di confusione, di usurpare in qualche modo il campo altrui. Qui si allude ai possibili urti fra principe e principe: si accenna anche alla maniera affabile onde chi è attaccato deve difendersi davanti al suo contraddittore. Si deve sconfiggere l'arrogante con l'arrendevolezza. Cfr. Cap. 78. Il buon Regn. deve sapere inoltre che i perversi si vincono e si governano anche con quella stessa indifferenza, onde la norma celeste governa tutte le cose che sono sue creature. Il virtuoso avendo in sè il t a o vince sempre su quello che di questo t a o non ha avuto mai notizia.

80.

INDIPENDENZA.

- 1 in piccol regno con non molta gente
2 far sì che se vi sia qualche capace
3 non trovi impiego alcuno
4 far sì che la gente prendendo sul serio la morte
5 non s'allontani per andare in giro
6 e sebbene vi sien carri e navigli
7 che nessuno vi possa mai salire
8 e sebbene vi sien corazze e spade
9 che nessuno giammai le metta in vista
10 che il popolo ritorni novamente
11 ad annodar le corde e se ne serva
12 troverà buoni i suoi cibi splendide le sue vesti
13 tranquilla la sua stanza gaudioso il suo costume
14 e se due stati son tra lor vicini
15 da udire l'un dell'altro i cani e i polli
16 che la gente venendo vecchia a morte
17 non abbia avuto mai tra sè rapporti

80. tu II.

Lett.: « solo stare ». Nel pres. Cap. ci è offerto un grazioso quadretto di ciò che sarebbe la società Taoista se mettesse rigorosamente in pratica le regole del M. Tutto il bene si basa sopra la felice innocenza della gente: que-

sta deve tornare come ai tempi dell'età dell'oro; semplice, apatica e contenta; far guerra solo quando sia il caso di difendersi e non nutrire ambizioni di conquista. Il popolo che ha da mangiare è sempre quello migliore: le piccole occupazioni casalinghe non intaccano il suo Non-fare anzi gli servono di svago e di esercizio; indisturbato dai pacifici vicini che non si prendono nemmeno l'incomodo d'impararsi a conoscere l'un l'altro. Ideale troppo idealistico che riaffiora nell'età moderna con il Rousseau e seguaci, impossibile pur troppo ad attuarsi, avendo ormai la vita assunto forme di complessità ove questa respira come nel suo novo elemento. In questo Cap. il paradossismo di Lao Ts ŭ raggiunge una delle sue più stridenti espressioni.

81.

L'IGNUDA NATURA.

- 1 le veraci parole non son belle
- 2 e le belle parole non son vere
- 3 il buono non è eloquente
- 4 l'eloquente non è buono
- 5 il saggio non è dotto
- 6 ed il dotto non è saggio
- 7 il santo non accumula tesoro
- 8 più s'adopra per gli altri
- 9 e più per sè possiede
- 10 più che agli altri egli dona
- 11 e più ch'egli ha per sè
- 12 la regola celeste
- 13 benefica e non noce
- 14 la regola del santo
- 15 opera e non combatte

81. hsien chih.

Lett.: « fare apparire l'essenziale ». È una specie di epilogo dell'intero libro. L a o T s ũ afferma di avere esposto senza ambagi e in ischiette parole il suo concetto. Il lavoro immenso è stato dentro di lui; ora, invece, ad esprimersi adopra piani motti, schivando i due grandi scogli di uno scrittore: la tronfia pomposità dell'eloquio

da una parte e dall'altra la povertà scheletrica del volgare. La conclusione poi che corona l'opera sua è in tutto degna del suo pensiero: in un ultimo sprazzo di luce è predicato il disinteresse come il mezzo più certo alla santità. Nei due cap. ver. finali la suprema perfezione del santo taoista è pienamente equiparata alla sovrana onnipotenza del tao: immedesimamento sublime che pare preludere all'avvento dell'uomo-dio sulla terra.

NOTE

I. t' i tao.

- | | |
|---------------------|----------------------|
| 1 tao k'o tao | 3 ming k'o ming |
| 2 fei ch'ang tao | 4 fei ch'ang ming |

[1-4] Qui si deve intendere il « tao » finale della 1ª frase come verbo nominale: « *esser considerato come 'tao'* » e non nel significato corrente di: « *dire* ». || Julien: « *exprimée par la parole* » [così anche lo Strauss]. || Il De Harlez [dietro Wang Pi, Hsieh Hui ed altri] « *être expliqué* ». || Dvořák: « *der begangen werden kann* ». || Chalmers (è più nel giusto con) « *the Tao which can be tau-ed* ». || De Groot: « *Im Tao (dem Weg des Weltalls) sollt ihr wandeln!* » [Universalismus, pag. 18] così anche il Legge e il Giles. Cfr. Chuang Tsü, Lib. II. || « *fe i ch'ang* »: « *non perpetuo* » cioè non eterno, che rientra al di qua del nominabile. || De Groot: « *ein nicht gewöhnlicher (!)* » come anche tutto [3-4] trad.: « *seinen Ruhm sollt ihr rühmen, es ist kein gewöhnlicher Ruhm* » ciò che grammaticalmente può anche andare ma che impoverisce in maniera grave il concetto di Lao Tsü.

- | |
|----------------------------------|
| 5 wu ming t' ien ti chih shih |
| 6 yu ming wan wu chih mu |

[5-6] Nota i due termini antitetici « *wu ming* » « *senza nome* » cioè nella sua eternità e « *yu ming* » « *col nome* » cioè translato nella nostra cerchia umana dove tutto per essere percepito bi-

sogna che abbia nome e forma. Nella sua eternità esso «*tao*» è considerato Principio del cielo e della terra; nella sua relatività è considerato Principio di tutte le cose che cadono sotto i nostri sensi. Il 1° stato del «*Non-essere*» rappresenta il «*tao*» in potenza, non ancora esteriorizzato; il 2° stato dell' «*Essere*» rappresenta il «*tao*» già delimitato dalla categoria «*nome-forma*».

7 *ku ch'ang wu yü*

9 *ch'ang yu yü*

8 *i kuan ch' i miao*

10 *i kuan ch' i chiao*

[7-10] Agli stati di «*non essere*» e di «*essere*» corrispondono qui, s' intende trasferiti nell'uomo, i due stati, l'uno negativo, l'altro positivo, cioè «*wu yü*» «*senza voglie*» e «*yu yü*» «*con voglie*». Lo stato di desiderio ha in noi significato di delimitazione, mentre quello di non desiderio non ha confini. || «*i*» ha, qui, valore di «*so-i*» «*per mezzo di ciò*». || A «*miao*» «*meraviglia*» è contrapposto «*chiao*» «*confine*». Questi cap. ver. danno un frammento rimato di cui cfr. Introd., pag. xxviii-xxix. Ciò che De Harlez non considera e si allontana dal vero senso (cfr. De Harlez pag. 31).

11 *ts'ü liang chê*

12 *t'ung ch'u erl i ming*

[11-12] «*ts'ü liang chê*» «*queste due cose*» si riferisce a «*shih*» [5] «*principio*» e «*mu*» [6]. || Julien nota che invece Ho Shang Kung le riferisce a «*wu yü*» [7] e «*yu yü*» [9]. || «*ch'u*» ha qui senso intransitivo e non attivo come crede il Grill che spiega «*aus sich entlassen, hervorbringen*». || «*erl*» ha funzione avversativa, cfr. v. d. Gabelentz, *Chinesische Grammatik*, § 619, pag. 254.

13 *t'ung wei chih hsüan*

14 *hsüan chih yu hsüan*

15 *chung miao chih mên*

[13-15] «*t'ung*» «*insieme*», non ancora esteriorizzate, cioè ancora in grembo al Principio. || «*hsüan*» «*mistero*» Wang Pi lo intende come «*yüan*» «*causa*». || «*hsüan chih*» lett.: «*(se) si considera come mistero* [affine di scrutarlo] *yu hsüan*» lett. «*ancora mistero*». || Secondo Wên Tsü, riportato dal De Harlez

« miao » sarebbe equivalente a « *chi shên* » « *summum spirituale* ». || « miao » comprende per noi tutto ciò che esula dalla possibilità della esperienza e a cui solo possiamo arrivare per via d' intuizione. || « *mên* » lett. « porta ».

Il commento Cinese. (I)

[1-2] W a n g P i : « *k'o t a o c h i h t a o , k'o m i n g c h i h m i n g c h t h s h i h t s a o h s i n g , f e i c h ' i c h ' a n g y e* » = il t a o esprimibile e il nome nominabile, accenna alla cosa, forma la figura [quindi] è ciò che non dura. || L ü C h i F u : « *jan t' i e n h s i a c h i h t a o c h ' i k' o t a o c h ê , m o f e i t a o y e , e r l y u s h i h h u e r l t a i t s ê f e i c h ' a n g t a o y e* » = ciò che riguarda comunemente il t a o del mondo quello che si può chiamare t a o non è che il t a o , pure a volte si rivela non durevole, allora non è quello eterno. || L i H s i C h a i : « *c h ' a n g c h ê p u p i e n c h i h w e i y e , w u y u p i e n e r l t a o w u p i e n* » = l'eterno è ciò che non cambia; se le cose cambiano, il t a o non cambia. || K u P ê n C h i C h u (II): « *t a o c h ê t s e j a n c h i h l i , w a n w u c h i h s o y u y e* » = il t a o è la ragione della natura, ciò da cui tutte le cose uscono. || S u T s ũ Y u : « *p i c h i e h p u c h ' a n g , e r l t a o c h ' a n g , p u p i e n* » = tutte queste [le virtù c o n f u c i a n e] non sono eterne ma il t a o è eterno e non muta.

[2-4] K u P ê n C h i C h u (II): « *m i n g c h ê y u j ê n c h i h y u m i n g y e . . .* » = ciò che è nome è simile a quello che si dà

(1) Do qui un breve saggio del commento cinese con cui avrei voluto volentieri accompagnare ogni capitolo della mia traduzione, se la Biblioteca Straniera mi avesse potuto consentire l'uso degli ideogrammi; poichè se la trascrizione, cioè l'approssimativa figurazione fonetica dei caratteri cinesi, può apparir giustificata per un testo non solo breve ma soprattutto celebre come il Tao Tê Ching, non si adatta affatto a riprodurre numerosi brani di commento cinese come io avrei dovuto fare per rispetto alla precisione filologica, attraverso tutto il lavoro. Per la trascrizione mi sono attenuto a quella moderna del Wade (Stent, Giles) la quale, pur malgrado certe manchevolezze, come per es. l'assimilazione a *ch* e *ch'* di *ts* *ts'* davanti a *i* e *ü*, resta sempre la migliore di quante ne sono state finora trovate ed è, tanto nel campo pratico come anche in quello scientifico, la più conosciuta, riproducendo essa in maniera assai perfetta la schietta pronuncia mandarina.

agli uomini, ciò che si può nominare non dura. || *Su Tsü Yu*: «*tao pu k'o tao, erl huang tê erl ming chih hu*» = se il tao non si può afferrare nella sua essenza di tao, quanto meno si potrà nominare! || *Lü Chi Fu*: «*ch'i k'o ming chê, mo fei ming ye....*» = ciò che si può nominare non è che nome e questo, come tale, e volte si perde, perciò non è eterno.

[5-6] *Lü Chi Fu*: «*wan wu.... jên fên tsê t'sü shêng i, ku yue yu ming wan wu chih mu*» = tutte le cose erano confuse e da ciò [da questa loro promiscuità caotica] nacquero, per ciò si dice, aver nome di madre di tutte le cose. || *Li Hsi Chai*: «*wan wu tsê shih erl tsü, ku k'o i ming chê wu chih mu*» = tutte le cose da ciò pullularono, perciò il nome che si può dare è «madre di tutte le cose». || *Ku Pên Chi Chu* (II): «*t'ien ti chih hsien yüan yu ts'ü tao hun lun wei fan shu tê erl ming chih hu?*» = il primo principio del mondo aveva in sé questa norma, prima che il caos si fosse risolto, chi avrebbe osato nominarlo?

[7-10] *Li Hsi Chai*: «*miao chê ta tao ye, wu ye; chiao chê hsiao tao ye, yu ye*» = il meraviglioso è il grande tao, il Non-Essere; il confine è il piccolo tao, è l'Essere. || *Wang Pi*: «*miao chê wei chih chi ye*» = il meraviglioso è l'apice della tenuità; «*wan wu shih yü wei erl hou ch'êng*» = tutte le cose nacquero dal sottile e poi divennero; «*shih yü wu erl hou shêng*» = incominciarono dal Nulla e dopo nacquero; «*ku ch'ang wu yü k'ung hsü k'o i kuan ch'i shih wu chih miao*» = perciò chi non ha volontà è come vacuo, quindi [fattosi simile al tao] può contemplar la meraviglia del cominciare delle cose; «*chiao, hsiao tao ye*» = il limite è il piccolo tao.

[11-15] *Wang Pi*: «*liang chê, shih yü wu ye*» = questi due, sono il Principio e il Non-Essere. «*tsai shou, tsê wei chih shih, tsai chung tsê wei chih mu*» = in cima si chiama Principio, in fondo si chiama la Madre; «*hsüan chê, n'ing ye, mei jan wu yü ye, shih mu chih so ch'u ye*» = il meraviglioso è la tenebra, oscuramente non ha essere, è ciò che in principio uscì dalla madre. || *Su Tsü Yu*: «*fan yüan erl wu so chih chi chê, ch'i shê pi hsüan*» = tutto ciò che è lontano e non si può attingere ha colore azzurro [= mistero].

2. yang shên.

- 1 t' ien hsia chieh chih mei chih wei mei
- 2 ssü wu i
- 3 chieh chih shan chih wei shan
- 4 ssü pu shan i

[1-4] «*t'ien hsia*» è complesso nominale che significa «*ciò che è sotto il cielo*» = «*tutto il mondo*» in senso generale e in particolare «*la Cina*». || Not. «*chieh*» «*tutti*» «*ognuno*» collocato dopo il soggetto, come deve, per legge sintattica. [Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 384 a, 1073, 1083, pag. 161, 406, 408]. || Il genit. «*chih*» nella frase «*mei chih wei mei*» è un giro perfettamente cinese [Cfr. v. der Gabelentz, op. cit., § 437, pag. 185]. || anche per la funzione di «*ssü*» [Cfr., ibidem § 496, pag. 207]. Del resto le quattro frasi son parallele. || Giles crede [1-2] un' interpolazione. Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 12.

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| 5 ku yu wu hsiang shêng | 8 kao hsia hsiang ch'ing |
| 6 nan i hsiang ch'êng | 9 yin shêng hsiang ho |
| 7 ch'ang tuan hsiang chiao | 10 ch'ien hou hsiang sui |

[5-10] L'antitesi non esiste per chi si affissa consapevole nel Principio. Se data l'idea del bello si ha per antitesi l'avvicinamento a quella del brutto, vuol dire che quel che una forma particolare del nostro spirito ci fa concepire come contrari, non è che una stessa cosa in natura, se si scarta l'apprezzamento soggettivo del nostro errore. Siamo davanti ad un frammento poetico intercalato nel testo [Cfr. Introd., pag. xxviii-xxix].

- 11 shih i shêng jên
- 12 ch'u wu wei chih shih
- 13 hsing pu yên chih chiao

[11-13] «*shih i*» è frase introduttiva «*per ciò*» che ricorre assai in L a o T s ü e prelude quasi sempre al suo dettato morale. || «*Shêng jên*» «*santo uomo*» [ricorre nel T a o T ê C h i n g 32 volte] è il perfetto consapevole della legge del «*tao*» || «*ch'u*» = «*dimorare*» qui ha il senso di «*star fermo*» «*esser costante*»

in....», il suo oggetto è «*shih*» mentre «*wu wei chih*» ha forma di participio («*chih*», relativo. Cfr. v. d. Gabelentz, § 442, pag. 187). || Per il *wu wei* «Il Non-fare» cfr. Introd., pag. LVIII e Lao Ts ŭ, Cap. 10, 17, 29, 37, 43, 48, 57, 63, 64, 73; Chuang Ts ŭ, Lib. 7, 11, 12, 13, 24, 25, || «*pu yên chih chiao*» anche l'insegnamento senza parole è una forma del non-fare.

14 *wan wu tso yên erl pu ts'ŭ*

15 *shêng erl pu yu*

16 *wei erl pu shih*

[14-16] tre concetti taoisti che si riassumono nel «*wu wei*». || Tra «*tso*» e «*erl*» alcune edizioni intercalano un «*yên*» consecutivo e descrittivo [Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 820-826, pag. 321-323]. Il soggetto logico è sempre il «*shêng jên*» il Saggio il quale non si rifiuta («*pu ts'ŭ*») al divenire (*tso*) di tutte le cose («*wan wu*» che sta in caso assoluto). Vuol dire che lo «*shêng jên*» si astiene dal fare ingranare la sua volontà personale nel delicato meccanismo delle evoluzioni cosmiche.

17 *kung ch'êng erl fu chü*

18 *fu wei fu chü*

19 *shih i pu ch'ü*

[17-19] «*k'ung ch'êng*» «*a merito compiuto*». || Julien: «*ses mérites étant accomplis*»; «*kung*» vuol dire «*merito*» ma vuol dire anche «*azione, effetto*» (Cfr. Couvreur, *Grand Dict. Class.*, pag. 475). || Wiegner: «*il ne s'attribue pas les effets produits*». || «*kung ch'êng*» si può riferire anche a «*wan wu tso*» [14] ed è l'effetto generale della diversità delle cause che il taoista rispetta e non s'illude d'attribuirsi: riferendo «*kung ch'êng*» a «*wan wu*» il legame logico è maggiore. || Il Julien, dietro i commentatori indigeni trad.: «*shêng erl pu yu* [14] (il Saggio) *les produit (?) et ne se l'approprie pas*». Che cosa produce? le «*wan wu*» «*le 10.000 cose*»? No! le lascia crescere senza intromettersi. Questa interpretazione non soddisfacente risiede nel non avere i traduttori afferrato il senso dell'attitudine che Lao Ts ŭ vuole nel Saggio davanti a ciò che è effetto cosmico, da una parte (*tao* cosmico), e dall'altra manifestazione umana di governo (*tao* umano). La massima centrale del Cap. è

[nei cap. ver. 11-13] che predica la non intromissione del Saggio; solo da questa astensione consapevole scaturisce la possibilità che l'uomo possa venire accettato come elemento integrante nella compagine cosmica. I due cap. ver. [17] e [18] asseriscono appunto tale possibilità.

3. an min.

1 *pu shang hsien* 2 *shih min pu chêng*

[1-2] Per ottenere lo scopo, il buon regnante si deve servire di tre non-azioni: 1° [1-2] deve non esaltare i meritevoli per non ferire quelli che non lo sono. Cfr. *Chuang Tsü*, Lib. 13 e *Huai Nan Tsü*, Lib. 11. || «*shih*» «*far sì*» verbo causale, [cfr. v. d. Gabelenz, op. cit., § 1153, pag. 430].

3 *pu kuei nan tê chih huo* 4 *shih min pu wei tao*

[3-4] 2° non far prezzo di cose rare per non risvegliarne concupiscenza nel popolo, svalutazione morale della ricchezza. Cfr. *Huai Nan Tsü*, Lib. 11 e *Lao Tsü*, Cap. 64. || Not. «*nan tê*» «*difficile a conquistarsi*» sinismo.

5 *pu chien k'o yü* 6 *shih hsin pu luan*

[5-6] 3° stendere un fitto velo su tutto ciò che può esser desiderato perchè quando nel cuore dell'uomo è nato il desiderio, diviene ribelle. In certi testi invece del «*min hsin*» «*cuore del popolo*» abbiamo solo «*hsin*». || *Legge* intende «*chien*» nel senso causativo «*mostrare*» va allora letto «*hsien*» = mostrarsi.

7 *shih i shêng jên chih chih*

8 *hsü ch' i hsin shih ch' i fu*

9 *jê ch' i chih ch' iang ch' i ku*

[7-9] Eliminata l'antitesi nella vita collettiva il buon regnante riceve qui da *Lao Tsü* quattro brevi moniti in cui l'elemento positivo si alterna a quello negativo. La morale è che bisogna istupidire il popolo se si vuole governarlo in pace, ma anche cercare di renderlo contento. Come si vede, repressa è la parte più

nobilmente umana in « *hsin* » e « *chih* » « cuore e volontà » e blanda invece la parte più volgarmente bestiale in « *fu* » e « *ku* » « ventre ed ossa ».

10 *ch'ang shih min wu chih wu yü*

11 *shih fu chih ché pu k'an wei ye*

[10-11] È il commento di [7-9]. Pare che L a o T s ŭ vagheggi per una popolazione da governarsi il benessere della giumenta pasciuta che si sdraia repleta sul fimo e non sente il bisogno nemmeno di scacciarsi le mosche. Cfr. Cap. 80.

12 *wei pu wei* 13 *tsé wu pu chih*

[12-13] Cfr. Cap. 2 [11], secondo accenno all'efficacia del Non-fare.

4. *wu yüan*.

1 *tao ch'ung erl yung chih* 2 *huo pu ying*

[1] Offre difficoltà d'interpretazione. Forse il testo è corrotto. Intorno all'efficacia della vacuità cioè alla « adoprabilità » cfr. Cap. 11. || « *yung chih* » « adoprandolo » significa qui fare in modo che il « *tao* » si ripercuota sull'io dell'uomo che lo prende a modello, oppure meglio si può intendere « *yung chih* » per azione [Cfr. Giles, *Chin, Engl. Dict.* 2^e Edit. 1912 « *yung* » = « *operation of any power* ». || Julien: « *si l'on en fait usage* » [Così Strauss, Grill (Dvořák salta [1])] || De Harlez: « *on aura beau l'employer* » || Wilhelm: « *Der Sinn fasst alles Bestehende in sich, aber durch sein Wirken geht er nicht etwa im Bestehenden auf* ». || Borel: « *en (toch) in Zijne operaties als onuitputtelijk* ». || « *ch'ung* » e « *pu ying* » formano antitesi. Cfr. cap. 35 (fine). || « *huo* » sec. Ho Shang Kung = « *ch'ang* » « *sempre* ». || Il Grill vede un giuoco di parola in « *yung* » « *ying* ».

3 *yüan hu* 4 *ssü wan wu chih tsung*

[3-4] « *hu* » è particella esclamativa e interrogativa secondo i casi. || « *tsung* » « *avo* », « *antenato* »; Hsieh Hui [Cfr. Introd.,

pag. xxxii] lo crede equivalente a «chu» «padrone». || Il Carus trad.: «the father». || Julien: «Patriarche» || Strauss: «Urvater, Ahnherr». Molto acutamente il Wieger osserva che Lao Tsü adopra in questo passo per tre volte il verbo «sembrare» [3] «ssü» [o] e [11] «hsiang» e vi scorge una cautela del capovolgitore del vecchio Shang Ti della tradizione ufficiale: nei piedi del «Signore dell'Alto» ei pone qui il «Tao» considerata come cieca forza cosmica. Il «Sovrano celeste» lo Shang Ti del Libro dei Carmi (Shih Ching) e degli Annali (Shu Ching) era imposto ufficialmente sotto la 3ª Din. degli Chou sotto il cui regime Lao Tsü viveva.

- | | |
|---------------------|---------------------|
| 5 tso ch' i jui | 7 ho ch' i kuang |
| 6 ch' ieh ch' i fên | 8 t'ung ch' i ch'ên |

[5-8] Questi cap. ver. si riferiscono certo al «tao» di cui sono fondamentali attributi. Il Giles crede invece che si riferiscano al Saggio e trad. sotto forma imperativa. Cfr. Legge e Huai Nan Tsü, Lib. 11. Questi 4 cap. vers. ricorrono anche nel Cap. 56 come moniti al Saggio. Il senso è: il «tao» è, nella sua essenza, il primo a mostrare qualità di calma, di semplicità, di arrendevolezza e di modestia accostante. È questo anche un mezzo (cfr. Cap. 2) per eliminare le antitesi. || «ch'ên» «polvere» [Cfr. Giles, Dict., pag. 73 «dust» «dirt»; per estensione «dust of the generation; this world» (budd.). Il senso è che come il «tao» non disprezza di esprimere, nelle sue esteriorizzazioni, anche le bassezze, le volgarità, il fango, così anche il saggio governante non deve disdegnare d'ingagliamentarsi nel Popolo.

9 chan hsi ssü huo t'sun

[9] La parola «chan» vuol dire «puro, profondo» [Cfr. Giles, Dict., pag. 31 «deap, clear, tranquil as water»]. || «hsi» è particella esclamativa = «aihmè», ricorre spesso nella lirica antica. || tra «ssü» e «ts'un» io leggo «huo». || il Julien legge «ch'ang» «eterno». || il Carus «jo» «simile a» crede «huo» un errore entrato nel testo per la sua affinità di sinonimia con «jo». || «huo» vuol dire «forse» «qualcuno» «in certo qual modo» [Cfr. Giles, Dict., pag. 658]. || «ts'un» = «durare in vita» [Cfr. Couvreur, Dict. Class. 3ª ed. pag. 1053]. Il «joh» di Carus esprime la «similitudine», mentre il «huo» esprime la «proba-

bilità» e il «ch'ang» di Julien la «perpetuità». Mi pare che la lezione più logica sia «ssü huo ts'un» perchè il senso della durata è già abbastanza espresso in «ts'un». Il Carus collega «chan hsi» a «ssü huo ts'un»: *Oh! (hsi) how calm it seems to remain*, ciò che impoverisce un po' la cosa.

10 *wu pu chih shui chih tsü* 11 *hsiang ti chih hsien*

[10-11] Tutto il [9] ribatte sulla non origine [*wu yüan*] del «tao». || «ti» qui = a «Shang Ti» ved. [3] e non si allude affatto ai cinque antichi regnanti *Fu Hsi, Shêng Nung* ecc. (Cfr. *China Review*, XXIV, p. 55). || De Harlez (dietro Wang Pi) dice che questa finale non quadra col resto del *Tao Tê Ching*, e crede che si tratti di una interpolazione fatta da un discepolo «assez lointain du philosophe» pag. 21.

5. hsü yung.

1 *t'ien ti pu jên* 3 *shêng jên pu jên*
2 *i wan wu wei ch'u kou* 4 *i po hsing wei ch'u kou*

[1-4] Il De Harlez è apparentemente uno di questi (cfr. op. cit., pag. 21) perchè cerca di rimediare a tale enormità per mezzo di un appiglio grammaticale. Lo Strauss è un altro che chiama la giusta interpretazione «*ein auffallendes Paradoxon*» e rimanda ai Cap. 18. 19. dove, secondo altri, è dimidiato da *Lao Tsü* l'amore per gli uomini e per la giustizia. || De Harlez vi vede senso ipotetico-negativo = «jo» «pu» e trad. «*si le ciel et la terre étaient sans bonté....*» ciò che grammaticalmente è possibile esistendo in cinese la formula ipotetica assoluta senza «jo» «se» e simili clausole, ma fa ai cozzi, nel senso, con ciò che segue nel Cap. oltre a tradire insufficienza di comprensione taoistica. || «i.... wei....» lett. «prendendo.... fare» = «considerare come». Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 791, II; pag. 309. || «ch'u kou» «cani di paglia». Su questi cani il parere diverge. Il Carus afferma che erano «*used for sacrificial purposes*», invece di vittime umane. Il Wilhelm non accenna alla funzione di questi «*stroherne Opferhund*», nota solo che venivano «*festlich geschmückt*»; il Plaenckner vi vede un simbolo di sacrificio gradito ai sacrificatori come anche alla Divi-

nità; il Julien riporta un passo di Su Tsü Yu – commentatore biasimato da Chu Hsi (Din. Sung.) per aver tentato conciliare le tre dottrine (San Chiao) cioè Tao Chiao (Lao Tsü), Ju Chiao (Confucio), Fu Chiao (Budda) – dove è detto che lo scopo di impiegare i «cani di paglia» era quello di «*éloigner les malheures*» dal luogo dei sacrifici; il Wiegert spiega che questi erano usati nel tempo antico durante i cortei funebri e si credeva che al loro passaggio addentassero gli spiriti maligni turbinanti nell'aria ma che poi finita la funzione, si buttavano a marcire sul fimo come saturi di forze malefiche. Il senso del passo è che al «tao», che è nella zona dell'assoluto, non si possono attribuire, senza impoverirlo, sensi umani. || «*jên*» «umanità» è virtù esaltata dall'etica miope di Confucio; ma il «tao» non soggiace alle virtù confuciane che per lui sarebbero restrizioni; il «tao» ha la bontà superiore di chi bada all'universale, non la bontà infeconda di chi resta abbinato al dettaglio. Cielo e Terra, emanazioni del Tao, ci trattano come questi cani, quando il nostro ciclo è compiuto, ci fanno morire: questo procedimento deve essere adottato anche dal Governante saggio (*shêng jên*) nel non badare al bene del singolo per affissarsi solo nella funzione dell'universale, cioè la prosperità dello Stato. Cfr. Chuang Tsü, Lib. 14. Huai Nan Tsü, Lib. 16.

5 *t'ien ti chih chien* 6 *ch'i yu t'o yo hu*

[5-6] Cfr. Introd., pag. LIV. || Il Plaenkner (pag. 33) trad. erroneamente «*t'o yo*» «*Dudelsack*» invece vuol dire «*mantice*» [Cfr. Giles, *Dict.*, pag. 1471 «*tube for blowing up a furnace*»]. Il Wilhelm interpreta «*hu*» in senso interrogativo || De Harlez (dietro Wang Pi) vede in «*t'o yo*» un strumento musicale (?).

7 *hsü erl pu ch'ü* 8 *t'ung erl yü ch'u*

[7-8] Cfr. Introd., pag. LV. || Cfr. Lao Tsü Cap. 3 e Chuang Tsü, Lib. 2.

9 *to yên shu ch'üung* 10 *pu ju shou chung*

[9-10] «*yên shu*» lo considero come complesso nominale = «*parole e cifre*»; si riferisce alla ineffabilità delle operazioni

del «*tao*». || «*pu ju*» = «*non come*» cioè «*è meglio*» formula comparativa cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 581, 1292, pag. 240-41, 398-99. || «*shou chung*» lett.: «*conservare il centro*» = contentiamoci della intuizione globale senza indagare più oltre.

6. ch'êng hsiang.

1 *ku shên pu ssü*

2 *shih wei hsüan p' in*

[1-2] Il composto «*ku shên*» lett.: «*lo spirito della valle*» è preso qui come simbolo a rappresentare il vòto taoista (Cfr. Cap. 4, «*tao chung*»): il concetto della vacuità si completa in quello del vacuo. || Wiegner: «*la puissance expansive transcendente*». || Giles: «*the spirit of the valley*» e aggiunge che questa frase è stata «*variously explained*». || «*ku*» [Cfr. Giles, Dict., pag. 781, n. 6239] ricorre anche nei Cap. 28. 29. 39. Cfr. Lieh Tsü, Lib. I. Secondo il com. *T'u T'ao Chien*, Lieh Tsü, che sviluppa nel suo 1° Lib. il contenuto del Cap. 4 di Lao Tsü, attribuisce queste parole all'«*Imperatore Giallo*» «*Huang Ti*». (2697 a. C.) [Cfr. Introd., pag. xxxiii]. || «*hsüan p'in*» = «*misteriosa genitrice*» «*p'in*» e la femmina degli animali, contrapposto a «*mu*» (Cfr. Giles, Dict., pag. 1125, n. 9274).

3 *hsüan p' in chih mên*

4 *shih wei t'ien ti chih kên*

[3-4] Tutti i com. sono d'accordo nel credere che «*p'in*» sia il «*tao*» che è la misteriosa genitrice di tutte le cose: anche cielo e terra dovrebbero la loro origine a questa «*hsüan p'in*». || «*mên*» ha qui senso illustrativo: la porta ha due battenti, quindi ha movimenti alterni come la virtù del «*tao*» che si esplica alternamente nel binomio «*Yin-Yang*» [cfr. Introd., pag. liv]: da questa porta è uscito quindi cielo e terra che dopo han generato il resto, perciò Lao Tsü la chiama «*kên*» «*radice*».

5 *mien mien jo ts'un*

6 *yung chih pu ch' in*

[5-6] Per «*mien mien*» cfr. Giles, Dict., pag. 776, n. 7884 «*spreading, continous*» || «*jo ts'un*»: Julien «*semble exister*» (così Carus). || Wilhelm: «*wie beharrend*». || Wiegner,

(con libertà) « *pullulant elle ne se dépense pas* ». || la trad. del J. si appoggia sul com. di W a n g F u S s ŭ, il quale crede che L a o T s ŭ abbia adoprato « *jo* » « *parere* » perchè se si può dire che il « *tao* » esiste, pure non si vede e se non si vede pure non si può dire che non sia, per le cose da lui create. Ma « *jo* » ha anche senso ipotetico = « *se* » « *come se* »; il senso sarà: « *essendo* (il *tao*) continuo (nella sua esteriorizzazione) è come se fosse conservato in se stesso. || « *yung chih* » (cfr. Cap. 4) si presta ad essere interpretato in due modi secondo a chi si fa riferire: il J. (dietro la spiegazione L ŭ C h i e h F u e S u T s ŭ Y u) trad. « *si l'on en fait usage, on n'éprouve aucune fatigue* ». Pure rispettando l'oss. dei due com. succitati secondo i quali L a o T s ŭ darebbe qui un monito all'uomo saggio di uniformarsi al « *tao* » nel suo operare si deve osservare che L a o T s ŭ in questi casi usa sempre la formula: « *ku shêng jên* » opp. « *shih i sheng jên* ». Qui « *yung chih* » è detto in caso assoluto (cfr. v. d. G a b e l e n t z, op. cit., § 370-380, pag. 155-160) e si riferisce al « *tao* » che è l'oggetto sottinteso e bisogna tradurre il solo verbo « *yung* » tralasciando l'oggetto espletivo « *chih* »; il senso è allora: « *il (Tao, nel suo) operare non s'affatica* ».

7. t'ao kuang.

1 t'ien ch'ang ti chiu

[1] J u l i e n legge « *t'ien ti ch'iang chiu* » sec. H o S h a n g K u n g: con questa variante sintattica è accentuato il concetto della durata eterna. Cfr. C h u a n g T s ŭ, Lib. 29. 1. nel celebre colloquio che Confucio ha col brigante « *Chê* » (che appare perfetto taoista) dove egli afferma che: « *t'ien yŭ ti wu ch'iu* » « *il tempo del cielo e della terra è senza limiti* » contrapposto alla vita dell'uomo.

2 t'ien ti so i nêng ch'ang chiu chē

3 i ch' i pu tsŭ shêng

4 ku nêng ch'ang chiu

[2-4] Not. « *so i... chē* » = « *ciò per cui* » frase relativa. Cfr. v. d. G a b e l e n t z, op. cit., § 539, pag. 225. « *t'ien ti* » è il soggetto che in simili casi va al caso genitivo = « *t'ien ti (chih)* ». || per l'anteposizione di « *tsŭ* » cfr. i b i d e m, § 554, pag. 231.

- 5 *shih i shêng jên*
 6 *hou ch' i shên erl shên hsien*
 7 *wai ch' i shên erl shên ts'un*

[5-7] La differenza tra l'umiltà cristiana e quella taoista consiste in ciò che mentre Cristo afferma la priorità in cielo dell'ultimo in terra come per bilanciare il bene con il male, distribuito in terra, Lao Ts ŭ l'afferma in mezzo agli uomini, cui la presunzione è di per se stessa odiosa: per ciò il taoista è disinteressato: egli è, se si potesse dire, disinteressato per interesse. Huan Nan Ts ŭ cita il passo in Lib. 12. || Legge, trova la stessa cit. in Han Ying (*Shih Wai Chüan*).

- 8 *fei i ch' i wu ssü ye* 9 *ku nêng ch'êng ch' i ssü*

[8-9] Not. «*fei i.... ye*» = «non è forse perchè?»

8. i hsing.

- 1 *shang shan jo shui*
 2 *shui shan li wan wu erl pu chêng*
 3 *ch'u chung jên chih so wo*

[1-3] Cfr. Cap. 78 e Introd., pag. LXI. Il concetto della bontà superiore (*shang shan*) consiste, come l'acqua, nel non ricusarsi a nulla. || «*shan li*» = «ben giovare». Il nocciolo del senso è in «*pu chêng*» «non lottare» che è una forma del 'Non-fare'. Cfr. Chuang Ts ŭ, Lib. 6. 14. 20. 26: il massimo della sua non resistenza è espresso da [3]. Questa arrendevolezza superiore avvicina l'acqua alla natura del «*tao*». Il passo di Chuang Ts ŭ che il Legge chiama qui a confronto, si riferisce più alla calma dell'acqua che non alla sua arrendevolezza (Cfr. Chuang Ts ŭ, Lib. 13, 1).

- 4 *ku chi yŭ tao*

[4] Si può riferire all'acqua tanto più che dopo «*ku*» manca l'abituale «*shêng jên*» ma è meglio subandirvelo per il nesso con quel che segue.

- | | | | |
|--------------------------|-----------------------|----|------------------------|
| 5 | <i>chü shan ti</i> | 8 | <i>yên shan hsin</i> |
| 6 | <i>hsin shan yüan</i> | 9 | <i>chêng shan chih</i> |
| 7 | <i>yü shan jên</i> | 10 | <i>shih shan nêng</i> |
| 11 <i>tung shan shih</i> | | | |

[5-11] In questa arrendevolezza sovrana è già implicito il concetto si trovar tutto buono (*shan*) quel che per sorte ci tocca. Forse a causa di questo passo il Giles si è lasciato traviare a chiamar l'intero capitolo « nonsense ».

- | | | | |
|----|------------------------|----|-----------------|
| 12 | <i>fu wei pu chêng</i> | 13 | <i>ku wu yü</i> |
|----|------------------------|----|-----------------|

[12-13] Frequenti sono i passi ove Lao Tsü raccomanda il non-combattere. Cfr. Cap. 22, la stessa frase di [12]; 30, « *pu k'an i chü ch'iang* »; 36. 46. 66. 67. 68. 69. 80. 81.

9. *yün i*.

- | | | | |
|---|----------------------------|---|---------------------------|
| 1 | <i>ch'ih erl ying chih</i> | 3 | <i>ch'uai erl ju chih</i> |
| 2 | <i>pu ju ch' i i</i> | 4 | <i>pu k'o ch'ang pao</i> |

[1-4] Non comprendo come il Julien (op. cit., pag. 31) vi veda che « *l'ordre des mots est renversé* » mentre a me, invece, pare che la costruzione sia di schietto sapore sinico. || « *erl* » dopo « *ch'ih* » mette il verbo in posizione gerundiva. (Cfr. v. d. Gabelentz, § 626, pag. 257). || « *yin chih* » not. « *chih* » « oggetto indeterminato » (cfr. *ibidem*, § 429, pag. 181). || [1-2] e [3-4] son paralleli. || « *pu ju* » ved. Cap. 5 [10] not. (pag. 152).

- | | | | |
|---|--------------------------|---|---------------------------|
| 5 | <i>chin yü man t'ang</i> | 7 | <i>fu kuei erl chiao</i> |
| 6 | <i>mo chih nêng shou</i> | 8 | <i>tsü i ch' i ch' iu</i> |

[5-8] Not. l'ogg. di « *nêng* » cioè « *chih* » invertito perchè preceduto dalla negazione « *mo* » (Cfr. v. d. Gabelentz, § 433, pag. 183). Il senso di questi esempi è che quando una cosa ha raggiunto l'estremo come una tazza piena fino all'orlo, come una lama affilata, come una sala piena d'oro, come un uomo pieno di ricchezza e potenza, comincia ad affacciarsi la minaccia del suo scadere: è l'*arsi* che dà luogo alla *tesi*. Lao Tsü vuol dire che è meglio tenersi entro i limiti che non volerli passare per non sperimentare, dopo l'alto, il basso.



- 9 *kung ch'êng ming sui shên t'ui*
 10 *t'ien chih tao*

[9-10] Wang Pi ha semplicemente: « *kung sui shên t'ui* » [9]. Quando l'uomo ha compiuto il suo ciclo deve fare come la natura nelle sue manifestazioni. Cfr. Chuang Tsz, Lib. 13.

10. *nêng wei*.

- 1 *tsai ying p'o pao i* 2 *nêng wu li hu*

[1-2] Quel che induce più che altro in errore i traduttori è: 1° che qui « *tsai* » e « *ying* » hanno un significato speciale; 2° che i più, persuasi che Lao Tsz rimanga anche qui nel campo etico, non vedono che invece si tratta del primo accenno a una pratica fisica che darà in seguito novi aspetti al Taoismo (Cfr. Introd., pag. xxxviii e seg.). || « *tsai* » lett. = « *contenere* » « *trasportare* » [Cfr. Giles, Dict., pag. 1421, n. 11.485] e « *ying* » lett. « *accampamento militare* » e come verbo: « *regolare* » « *disegnare* » « *costruire* » [Cfr. Giles, Dict., n. 13.305] qui invece ha il senso traslato di « *corpo fisico* ». || Julien osserva che molti in luogo di « *ying* » mettono « *hun* » « *anima spirituale* » che mettono avanti a « *tsai* » (op. cit., pag. 34) ma a me non pare necessario di fare questa trasposizione, perchè una volta fissato il senso di « *tsai* » e di « *ying* » il più è fatto. Bisogna pensare che il Taoista attribuisce due anime all'uomo: una che presiede allo sviluppo materiale, è frutto del seme paterno e si chiama « *p'o* »; l'altra comincia a generarsi nell'uomo appena nato attraverso l'aria, assorbita e condensata nell'organismo e si chiama « *hun* ». Alla prima, all'anima spermatica [*p'o*] si deve la maggiore o minore solidità corporea in quanto essa è più o meno tenacemente collegata col corpo; alla seconda, all'anima eterea (*hun*) si deve il maggiore o minore sviluppo di ciò che nell'uomo è destinato a sopravvivere in quanto essa è più o meno intensamente coltivata in un organismo. || « *pao i* » = « *essere abbracciato in uno* » cioè « *formare un sol complesso* ».

- 3 *chuan ch'i chih jou* 4 *nêng ju ying erl hu*

[3-4] Parall. a [1-2] a « *tsai* » corr. « *chuan* ». || « *ch'i* » è l'aria che si deve assimilare per ispirazione. || « *jou* » = « *tenero e fre-*

sco » flessibile come si conviene a « *ying erl* » « *fanciullo* »: nel Taoismo più recente così si chiama la parte che si forma in noi per endogenesi. Perchè il corpo umano raggiunga sana longevità e questo suo « *infante spirituale* » creato in se stesso gli sopravviva, son necessarie due cose: 1° che la « *p'o* » sia ben commessa col corpo, nè venga debilitata, nella sua unione, da troppi eccessi; 2° che la « *hun* » non venga logorata da sforzi o preoccupazioni morali; nel primo caso si evitano le malattie, nel secondo una morte precoce. Con l'aeroterapia si ristora del « *hun* » quella parte che si consuma negli affari del mondo. Cfr. Cap. 28. 55; Huai Nan Tsü, Lib. 12.

5 *ti ch'u hsüan lan* 6 *nêng wu ts'ü hu*

[5-6] « *ti ch'u* » è meglio pensarlo come un sol complesso verbale « *lavando escludere* ». || « *hsüan lan* » = « *considerazioni eccelse* » che sono di iattura allo spirito e di cui bisogna liberarsi || *ch'u*. [Cfr. O. Z. Tsang, *A compl. Chin. Engl. Dict.*, 4ª edit., Shanghai, 1922, pag. 889 « *to get rid of* »] || Carus: (non comprende) « *By cleansing and profound intuition* ». || Strauss: « *Reinigt und öffnet den tiefen Blick* ». || Grill: « *Räumt man mit der.... Befleckung (?)* ». || Wilhelm: « *Wer.... läutert sein inneres Schauen* ». || Anche questa volta il Julien è nel vero: « *s'il se delivre des lumières de l'intelligence* ».

7 *ai min chih kuo* 8 *nêng wu wei hu*

[7-8] Per la regola del « *wu-wei* » (cfr. Introd., par. III, pag. LVII). Wang Pi legge: « *wu chih* » = « *non sapere* ».

9 *t'ien mên k'ai ho* 10 *nêng wei ts'ü hu*

[9-10] Per « *t'ien mên* » « *porta del cielo* » cfr. Cap. 6. || « *k'ai ho* » « *aprirsi e chiudersi* » cfr. la frase del Yi Ching « *i ho i p'i* » « *trasformazione degli esseri* » rotazione alterna di Yin-Yang (Cfr. Introd., par. III, pag. LIV). Ci sono comm. che vogliono vedere in *t'ien mên* le « *aperture del corpo* » « *bocca, narici... ecc.* » || « *ts'ü* » = a « *yin* » principio femminile. || Carus trad.: « *he can be like a mother-bird* » (op. cit., 1ª edit., pag. 101). || « *esser*

femmina » qui = « comportarsi passivamente » non si deve inserire la propria angustia personale nello svolgersi della vita cosmica.

11 ming pai ssü ta 12 nêng wu chih hu

[11-12] Wang Pi ha in [12] invece di « chih » = « sapere », « wei » = « fare ». Umiltà veggente del taoista. Cfr. il famoso dialogo riportato da Ssü Ma Ch'ien nello *Shih Chi*, tra Lao Tsü e Confucio: Lao Tsü dice: « l'uomo di perfetta saggezza (shêng tê) è nel suo portamento (yung mao) come se fosse stupido (jo yü). || « ssü ta » « le quattro direzioni » [Cfr. Giles, *Dict.*, pag. 1297, n. 10.473].

13 shêng chih hsü chih 15 wei erl pu shih
14 shêng erl pu yu 16 ch'ang erl pu tsai
17 shih wei hsüan tê

[13-17] Cfr. per il non-agire del saggio anche Cap. 43. 48. 73. *Chuang Tsü*, Lib. 7. 11. 12. 13. 25. || per i 4 ultimi cap. ver. Cfr. Cap. 51 (fine).

11. wu yung.

1 san shih fu kung i ku
2 tang ch' i wu yu ch'ê chih yung

[1-2] Sec. Ho Shang Kung « la rota antica aveva 30 razzi per farla coincidere con i 30 giorni del mese ». || « kung » in senso verbale, lett. « s'insieme ». || « wu » « il non-essere = il vuoto » è nel concetto taoista la parte più importante delle cose. Anche il ventre (cfr. Cap. 12 « wei fu ») che rappresenta nell'uomo ciò che è il vuoto nel vaso, viene nel concetto cinese stimato tanto più quanto è più grande. Viene a mente la favola di Agrippa (Shakespeare, *Coriolano*, atto I, sc. 1^a). I Saggi in Cina sono stimati assai più quanto più hanno gran ventre, cioè quanto più dispongono di un massimo di vacuità interiore. Nel Cap. 200 della « *Chiu T'ang Shu* » di Liu Hsü, Storia dei T'ang, che va dal 618 al 706, si legge come il turco famoso *An Lu Shan*, favorito dell' Imp. Hsüan Tsung,

possedendo gran pancia, avesse per la sua trasmodata obesità fatto perdere la testa all' Imp. il quale spesso additandolo agli altri, diceva: « *Quante cose nel ventre di questo Hu!* ». Glielo fece vedere l'obeso, quando gli si ribellò. || Cfr. anche il giapp. « *hara* » « *ventre* » che sign. anche « *animo, coraggio* », per es. « *hara no ôkii hito* » « *uomo di grande animo* ». L'utilità del carro è nella sua parte vota, chè se no non potrebbe girare.

3 *yên chih i wei ch' i*

4 *tang ch' i wu yu ch' i chih yung*

[3-4] Parallelo a [1-2] e [5-6]. || « *yên chih* » simboleggia la parte materiale cui se non fosse indotta una cavità non avrebbe uso alcuno. || Per gli svariati usi di « *tang* » cfr. Giles, *Dict.*, pag. 1327, n. 10.727.

5 *tso hu yu i wei shih*

6 *tang ch' i wu yu shih chih yung*

[5-6] « *tso* » « *forare* ». Finisce con questa frase questo esempio di parallelismo enumerativo così caro ai cinesi: tre immagini diverse per rincalzare lo stesso concetto. L'uso del carro, del vaso e della casa sta nella loro vacuità.

7 *ku yu chih i wei li*

8 *wu chih i wei yung*

[7-8] L a o T s ŭ trae qui le conclusioni: il possesso è vano in confronto all'utilità del non avere. || « *wu chih* » e il non sensibile contrapposto a « *yu chih* » che è la materialità sensibile; per intender bene pensa che possedere senza potere usare sarebbe vano. Legge cita H u a i N a n T s ŭ, Lib. 18.

12. chien yŭ.

1 *wu sê ling jên mu wang*

[1] « *wu sê* » stanno qui come simbolo di tutti gli aspetti: « *i 5 colori* » sono per i cinesi « *hei* » « *nero* »; « *ch'ih* » « *rosso* »; « *ch'ing* » « *azzurro* »; « *pai* » « *bianco* »; « *huang* » « *giallo* ». Cfr. W. F.

Mayers, *Chin. Reader's Manual*, part. II, n. 160. || «ling» è verbo causativo.

2 *wu yin ling jên erl lung*

[2] «wu yin» «i 5 soni» sono «kung, shang, chiao, chih, yü» e formano la scala cinese. Cfr. Mayers, *Chin. Reader's Man.* part. II, n. 137 e Legge, *Chin. Classics*, vol. III, pag. 48, nota.

3 *wu wei ling jên k'ou shuang*

[3] «wu wei» «i 5 sapori» sono: «hsien, k'u, suan, hsin, kan» cioè: «salato, amaro, acido, aspro, dolce». Cfr. Mayers, *Chin. Reader's Manual*, part. II, n. 174.

4 *ch' i chêng t' ien lieh ling jên hsin fa k'uang*

[4] «ch' i chêng» = «correre in fretta», «t' ien lieh» «caccia» il tutto vuol dire correre in caccia. || «fa k'uang» = «divenir pazzo». Cfr. Giles, *Chin. Dict.*, n. 3376.

5 *nan tê chih huo ling jên hsin fang*

[5] «chih» forma frase relativa [Cfr. v. d. Gabelentz, § 442, pag. 187]. Julien trad. «fang» (sec. Ho Shang Kung) «blesser, nuire». || Wilhelm: «machen der menschen Wandel irr». || Carus: «make.... bad».

6 *shih i shêng jên*

7 *wei fu pu wei mu*

[6-7] Julien (dietro C, cfr. pag. XL) «remplir son interieur». || Carus, trad. «fu» «the inner» in contrasto con «the outer» = «mu». In questi il concetto di Lao Tsü è troppo idealizzato: il ventre, per il taoista, rappresenta il vuoto nel corpo umano e quindi la parte essenziale; mentre l'occhio rappresenta la parte negativa: per il ventre passa il cibo che dà forza al corpo, per l'occhio entra nell'anima tutto ciò che la conturba. Cfr. Cap. 10.

8 *ku ch'ü p' i ch'ü ts'ü*

[8] Cfr. Cap. 38, 72.

13. yên ch' ih.

1 *ch'ung ju jo ching* 2 *kuei ta huan jo shên*

[1-2] Questo brano di proverbio fa credere che il testo sia corrotto per la sua difficoltà; Julien [dietro C] completa [1] in: « *ching ch'ung jo ching ju* » ciò che semplifica assai: « (le Sage) *redoute la gloire* [« *ch'ung* »] *comme l'ignominie* [ju]. » || « *ju* » = anche a « *esser l'oggetto di un favore* ». Cfr. Couvreur, *Dict. Class.*, pag. 310; ma qui non credo il caso di pensarlo unito a « *ch'ung* » anche perchè « *ju* » ha il suo parallelo in « *ta huan* ». || Julien trad. [2] emendando (sec. C e G.) « *kuei shên jo ta huan* » « *son corps lui pèse comme une calamité* » [Cfr. « *πᾶν ἐστὶ ἀνθρώπος συνφορά* » di Erodoto] dove a « *kuei* » (sec. Su Ts'ü Yu) è conferito il senso di « *nan yu* » « *sopportare con disagio* »: noi interpretiamo « *kuei* » nel senso di « *grandezza* » (ufficiale) [Cfr. Giles, *Chin. Dict.*, pag. 816, n. 6461]. || Chalmers: « *Dignity and disaster are as one's person* ». || Strauss: « *Hochheit ist so grosse Plage wie der Körper* ». || Il senso è che tanto il favore come le dignità sono causa di dolore perchè alla stessa maniera che ci sono conferiti, ci possono venir tolti.

3 *ho wei ch'ung ju jo ching* 4 *ch'ung wei hsia*

[3-4] Alcuni testi hanno invece [4] « *Ch'ung wei shang, ju wei hsia* » [Cfr. Wiegner, op. cit., pag. 28].

5 *tê chih jo ching* 6 *shih chih jo ching*
7 *shih wei ch'ung ju jo ching*

[5-7] Il timore deve esser per forza mescolato all'acquisto. Non appena chi acquista una cosa desiderata, come un posto, il favore del Principe, ecc. ha superato il timore di un possibile impedimento al suo acquisto, gli subentra subito l'altro non meno acuto di doverlo perdere: così tanto la brama dell'avere come la paura del perdere, producono disagio.

8 *ho wei kuei ta huan jo shên*

[8] Cfr. [3].

9 *wu so i yu ta huan chē* 10 *wei wu yu shên*

[9-10] Not. « *so i... chē* » istrumentale relativo [Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit. § 539, pag. 225.

11 *chi wu wu shên* 12 *wu yu ho huan*

[11-12] « *chi* » è qui usato in funzione di copula.

13 *ku kuei i shên wei t' ien hsia chē*

14 *k'o i chi t' ien hsia*

[13-14] Wang Pi ha « *jo k'o* » [14] e [16]. Intendi qui « *kuei* » in senso assoluto « *nella grandezza delle attribuzioni ufficiali* » cui corrisponde « *ai* » [15]; nel testo giapp. adoprato da Carus la frase è resa con interpunzione « *ku kuei i shên, wei t' ien hsia chē* »: trad. allora « *kuei i shên* » « *who esteems as his own body* » il testo porta anche « *tsē* » « *allora* »; nel Julien manca.

15 *ai i shên wei t' ien hsia chē* 16 *k'o i t'o t' ien hsia*

[15-16] Parall. a [13-14] Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 12. e Chuang Tsü, Lib. 11. dove riappare tutto [13-16]

14. tsan hsüan.

1 *shih chih pu chien ming yue i*

2 *t' ing chih pu wên ming yue hsi*

3 *po chih pu tê ming yue wei*

[1-3] Frasi ricorrenti in altri testi taoisti appena modificate, e nello stesso Lao Tsü, per es. Cap. 35; Lieh Tsü, Lib. 1 (con « *örl* » tra « *chih* » e « *pu* »); Chuang Tsü, Lib. 22. Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 1. amplifica: « *shih chih pu chieh ch'i hsiang* » (la sua figura); « *.... ch'i shêng* » (la sua voce); « *...ch'i shên* » (il suo corpo). Cfr. Wên Tsü, Lib. 2. [De Harlez, pag. 12. 102]. I tre monosillabi « *i* » « *hsi* » « *wei* » han dato luogo a molte dispute. Si è creduto da alcuni, come A. Rémusat (*Mémoires sur la vie et les ouvrages de Lao Tse*) [Cfr. Introd., pag. XLV] e dallo Strauss e dall' Edkins (nel 1884) che questi tre ideogrammi (che non appaiono del resto nelle cit. di Lieh

Ts'ŭ, Chuang Ts'ŭ, Huai Nan Ts'ŭ) «i-hsi-wei» assai simili nel sòno al tetragramma ebraico «Jahveh» volessero appunto significare «Iddio». Prima del Rémusat il p. Amiot (cfr. Introd., pag. XLV) vi aveva ravvisato il mistero della trinità. Julien trova infondata l'opinione del suo maestro; non si capisce come lo Strauss vi ritorni e tenti di rian- dare il cammino dell'immigrazione ebraica in Cina (Din. Han 202-220) e afferma che già agli ebrei del tempo d'Isaia (cfr. c. 42, 12) era nota la Cina. Delitzsch, *Jesaja*, (2^a Ausgabe, pag. 712) a proposito degli avversari di questa ipotesi, (fr. Grill, *Fragezeichen zum angeblichen Javeh des Lao Tse*, *Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft* 1885 pag. 1-15. I tre monosilabi non sono (sec. Rémusat, Strauss ed Edkins) semplice trascrizione fonetica ma devono avere il loro senso: la loro interpretazione si appoggia sull'autorità di Ho Shang Kung che trad. «i» «incolore» «hsi» «afono» e «wei» «in- corporeo»: tutti attributi della ineffabilità del «tao».

4 ts'ŭ san chē pu k'o chih chieh 5 ku hun erl wei i

[4-5] Cfr. Cap. I. «ts'ŭ liang chē»: tutto il [5] è stato causa dell'errore del p. Amiot che si tratti qui di unità e trinità.

6 ch' i shang pu chiao 8 shêng shêng pu k'o ming
7 ch' i hsia pu mei 9 fu kuei yü wu wu

[6-9] «shêng shêng» = «non interrotto» «di continuo pullu- lante» in alcuni testi vi è aggiunto un «hsi» esclamativo: tutte le diramazioni del «tao» ritornano al principio (kuei ch'i kên) compiuta la loro fase evolutiva, cioè nel nostro senso al caos: Cfr. il «hun lun», di Lieh Ts'ŭ, Lib. 1: per i principali attributi di innominabilità e immobilità del «Tao» Cfr. Cap. 1. 5. 14. 21. 25. 32. 62. 80; Lieh Ts'ŭ, Lib. 1; Chuang Ts'ŭ, Lib. 21. 22. 23. 24.

10 shih wei wu chuang chih chuang

11 wu hsiang chih hsiang

[10-11] Per espressioni analoghe cfr. Han Fei Ts'ŭ, Lib. 6. || Huai Nan Ts'ŭ ha, invece di «wu hsiang» «wu wu» Lib. 12.

12 *shih wei hu huang*

[12] « *hu huang* » « l'indeterminato ».

13 *ying chih pu chien ch' i shou*

14 *sui chih pu chien ch' i hou*

[13-14] Frasi di struttura parallela: qui « *shou* » « *testa* » e « *hou* » vanno intesi nel senso di « *principio e di fine* »: il « *tao* » è eterno.

15 *chih ku chih tao*

17 *nêng chih ku shih*

16 *i yü chin chih yü*

18 *shih wei tao chi*

[15-18] Contrapponi « *ku chih tao* » « *la via degli antichi* » a « *chin chih yü* » « *ciò che oggi esiste* ».

15. **hsien tē.**

1 *ku chih shan wei shih chē* 2 *wei miao hsüan t' ung*

[1-2] Intendi « *shih* » « *maestro* » nel senso taoista. Nota la posizione avverbale di « *shan* » [Cfr. v. d. Gabelentz, § 384 b) pag. 161] lett.: = « *quei che in antico bene costituirono maestri* ». || « *chih* » sta in relazione con « *chē* » [cfr. *ibidem*, § 462 pag. 194-195] || i quattro aggettivi che Lao Ts ŭ confonde in [2] all'antico uomo taoista son quelli stessi che si convengono al *tao*.

3 *shên pu k'o shih*

[3] « *shên* » sta in caso assoluto = « (tanto) *profondi* (da....) »

4 *fu wei k'o shih*

5 *ku Chiang wei chih yung*

[4-5] « *chiang* » esprime qui lo sforzo del tentativo. || « *wei chih* » « *per essi, in pro d'essi* » [cfr. v. d. Gabelentz, § 798 pag. 312]. || « *yung* » (*jung*) ha qui senso verbale: come nome sig. « *aspetto* » « *apparenza* » [cfr. Giles, *Chin. Engl. Dict.*, pag. 721, n. 5754] tutto [5] = « *darò loro un aspetto; li caratterizzerò; li scolpirò* ». Difatti Lao Ts ŭ descrive qui sotto questi

vecchioni del buon tempo antico con una certa larghezza, esaltando in loro certe qualità che in un'epoca corrotta potrebbero sembrare anche difetti.

6 yü hsi

7 jo tung shê ch'üan

[6-7] Bene espressa è la circospezione con l'immagine del fiume ghiacciato da attraversarsi. Cfr. Shu Ching, part. 4^a Cap. XXV, 2. « jo tao hu wei, shê yü ch'un ping » = *come se pestassi la coda di una tigre e passeggiassi sul ghiaccio a primavera*.

8 yu hsi

9 jo wei ssü lin

[8-9] Come se temessero d'avere d'ogni parte lo sguardo scrutatore dei vicini sui loro atti e le loro parole.

10 jên hsi

11 jo k'o

[10-11] La riservatezza dell'invitato davanti al padrone (pensare alla ricca etichetta cinese!).

12 huan hsi

13 jo ping chiang shih

[12-13] L'indifferenza bene è paragonata al ghiaccio struggente che non è nè ghiaccio nè acqua in quel momento. Per l'indifferenza taoista, prodotto della sua concentrazione e della sua astrazione dal mondo, cfr. Lao Tsü, Cap. 20. 33. 34. 50. 52. 56; Lieh Tsü, Lib. 3. 4. 8. 11. 19; Chuang Tsü, Lib. 1. 2. 5. 6. 20. 21. 23. 26.

14 tun hsi

15 jo p'u

[14-15] « tun » esprime la naturale semplicità, l'assenza d'artificio di questi Saggi che erano come il legno grezzo prima che l'arte li artificiasse. Cfr. Lao Tsü, Cap. 39. 40; Chuang Tsü, Lib. 1. 4. 24.

16 k'uang hsi

17 jo ku

[16-17] Per il concetto che i taoisti hanno del « vôto » cfr. Cap. 4, non avevano bisogno d'istruirsi nella scienza di dettaglio, bastava loro l'intuizione. Cfr. Lao Tsü, Cap. 20; Chuang Tsü, Lib. 25. Cfr. la frase eraclitea: « πολυαθια νουν ου δι-

δασκεῖ » per la vuotezza che rende felici cfr. cap. 11; Lieh Ts ŭ, Lib. 1; Chuang Ts ŭ, Lib. 18.

18 hun hsi

19 jo cho

[18-19] Erano concilianti come l'acqua torba: cioè se erano chiari in se stessi, non avevano dispetto che la terra e il fango si mescolassero alla loro chiarezza: praticavano con tutti senza badare a chi fossero.

20 shu nêng cho i ching chih hs ŭ ch' ing

21 shu nêng an i chiu tung chih hs ŭ shêng

[20-21] Non è necessario che per cercare la pace ci si ritiri dal mondo; così crede il Taoista (cfr. Chuang Ts ŭ, Lib. 2). || Il Grill trad. « nêng » « eine Sache oder Person richtig zu behandeln verstehen » e chiama a paragone passi dello Shu Ching, XXII, 8; XXVIII, 4, e dello Shih Ching, III, 2. 9. [op. cit., pag. 140] ma qui « nêng » ha soltanto il signif. fondamentale di « potere ». || « an » « la pace » può essere ottenuta anche nel trambusto del mondo solo che non ci si appeni di questo trambusto [cfr. Chuang Ts ŭ, Lib. 2]. In [20-21] riemerge il monito del « non-fare ». Cfr. anche Chuang Ts ŭ, Lib. 24 e 5, il colloquio che il Duca Ai di Lu ha con Confucio a proposito di « T'o » « il brutto ».

22 pao ts' ŭ tao chē 23 pu y ŭ ying

[22-23] Per « pu y ŭ ying » cfr. Cap. 4 = « non desiderare di essere riempito ». Cfr. Chuang Ts ŭ, Lib. 23, contro l'avidità.

24 fu wei fu ying 25 ku nêng pi

26 pu hsin ch'êng

[24-26] Il senso di queste tre cap. ver. è difficile a cogliersi per la loro concisione. Chang Hung Yang intende che colui che abbraccia il Tao non avrà bisogno di occuparsi di nove dottrine: il Wilhelm dietro Wang Fu Chih trad. « gering bleiben, nicht neu werden, vollenden ». Il Grill osserva che l'ultima parte con poche varianti si ritrova in Huai Nan Ts ŭ, Lib. 12.

16. kuei kên.

1 *chih hsü chi*2 *shou ch'ing tu*

[1-2] «*hsü*» è il vòto perfetto dell'anima che non sarà più attraversata da incomposti moti di desiderio e avrà per ciò acquistata facoltà di fare di se stessa specchio all'universo. || Lo Strauss trad.: «*Entäusserung*». Alcuni dànno alla frase tono imperativo ma non è affatto necessario. Cfr. Lao Tsü, Cap. 34. 50; Chuang Tsü, Lib. 20, 23,

3 *wan wu p'ing tso*4 *wu i kuan ch'i fu*

[3-4] I commentatori indigeni s'accostano solo in parte al senso vero senza però coglierlo perfetto. Lao Tsü vuol dire semplicemente che tutte le cose nate devono «*tornare alla loro radice*» cioè finire. Lo stato di tutte le cose animate o inanimate [*wan wu*] non è eterno come il Principio ma alterno come la sua virtù [*tê*], cioè ora di vita ora di morte.

5 *fu wu yün yün*6 *k'o kuei ch'i kên*

[5-6] «*yün yün*» è l'acme della efflorescenza vegetale; l'apice della potenza espansiva insita in un organismo: dai seguenti cap. ver. si vede che per il taoista «*tornare alla radice*» non significa punto «*estinzione*» ma «*seguito*» nel ritmo della norma evolutiva. || Wang Pi ha in [6] «*fu kuei*» inv. del solo «*kuei*».

7 *kuei kên yüeh ching*8 *ching yüeh fu ming*9 *fu ming yüeh ch'ang*

[7-9] «*ching*» è lo stato «*Yin*» contrapposto a «*tung*», stato «*Yang*» (cfr. Introd., pag. LIII) non è però il riposo eterno, ma quello stato di riposo che ogni cosa attraversa. || «*ching*» equivale a «*fu ming*» «*novo destino*» invece di «*ching yüeh*» [8] Wang Pi ha «*shih wei*»: dunque la vita non s'arresta: e questo non arrestarsi pur sotto nova forma è chiamato da Lao Tsü «*ch'ang*» «*eterno*». Wu You Ch'ing adduce l'immagine dell'albero che nell'inverno non cresce [*yin*] mentre si espande nell'estate [*yang*]. Ma il concetto di L. T. è più profondo

e s'insinua fin nei meandri delle trasformazioni cosmiche. Chang Hung Yang paragona il gioco Yin-Yang alla vicenda del respiro: stato d'inspirazione (attivo) = Yang = vita e di espirazione; (passivo) = Yin = morto: e anche alle fasi lunari: luna piena, luna scema. Cfr. Lao Tsü, Cap. 42. Lieh Tsü, Lib. 1. 2; Chuang Tsü, Lib. 6. 11. 14. 17. 19. 21. 22. 23. 25. 26. 32. 33.

10 *chih ch'ang yue ming*

11 *pu chih ch'ang wang tso hsiung*

[10-11] «ming» = qui «essere illuminato sul suo dovere in vita»: esempio di etica taoista derivante al Saggio dalla consapevolezza della legge universale: imita la natura, tratta tutti con eguale clemenza. || «chih ch'ang» «conoscere ciò che è eterno» = «conoscere il 'tao'»: ma chi non lo conosce: «wang tso hsiung» lett.: «cieco produce sventura». || Julien trad.: «celui qui ne sait pas être constant» e depaupera troppo il senso di «chih ch'ang» che significa: riconoscere la legge di questa continuità immutabile.

12 *chih ch'ang yung*

15 *wang nai t'ien*

13 *yung nai kung*

16 *t'ien nai tao*

14 *kung nai wang*

17 *tao nai chiu*

[12-17] «yung» = «comportarsi» «sapere stare insieme con gli altri» [Cfr. Giles, *Chin. Engl. Dict.*, pag. 721, n. 5754]. || per «kung» il Grill ricorda, nel senso di «Gemeinsinn», lo Shu Ching, V, 20. 15. «i kung mieh ssü» = «col pubblico uccidi il privato». Il conoscere la legge cosmica porta naturalmente a questo «yung» che fa sì che l'uomo sia equo con gli uomini come fa la natura. || (13-17) sono un esempio di «lien-wên» «stile legato». [cfr. v. d. Gabelentz, § 1461, pag. 523].

18 *mu shên pu tai*

[18] «mu shên» «per tutta la vita» [Harlez, Wiegér, Dvořák, ecc.]. || Strauss: «er büsst den Körper ein». || Per l'immunità del Taoista cfr. Lao Tsü, Cap. 50; Lieh Tsü, Lib. 2. 3; Chuang Tsü, Lib. 19. Il principio di questo Cap. fino a [4] si trova riportato in Huai Nan Tsü, Lib. 12.

17. shun fêng.

1 *t'ai shang hsia chih yu chih.*

[1] Commentatori cinesi per es. Wu Ch'ing leggono «*pu*» «*non*» invece di «*hsia*» [probabile errore per ideogramma di scrittura affine!] «*hsia*» = «*ciò che è sotto*» = i sudditi: alla fine de capitolo fa riscontro a «*hsia*» «*po hsing*» «*le cento famiglie*» = «*il popolo*» onde è meglio scrivere «*hsia*».

2 *ch' i ts'ü ch' in chih yü chih*3 *ch' i ts'ü wei chih* 4 *ch' i ts'ü wu chih*

[2-4] «*ch' i ts'ü*» = «*i suoi secondi*» = *i loro successori*. || Not. la forza di «*ch' in*» = «*sentirsi quasi parenti* [al Principe] *per affetto*». Il senso è che i governanti venuti subito dopo quelli dell'età dell'oro che per spontaneità di natura mettevano in pratica il non-fare governando, erano lodati e amati dal popolo perchè giusti ed umani; ma già si nota in loro uno scadimento dalla regola primitiva, il quale aumenterà man mano che il tempo li avvicina alle età moderne dove l'artificio ha già preso il posto della antica spontaneità. Così il popolo dall'amore [*ch' in*] è passato al timore [*wei*] causa le leggi troppo severe e da questo poi all'assoluto disprezzo [*wu*] causa le coercizioni artificiali.

5 *hsin pu tsu yu pu hsin*

[5] Cfr. Cap. 23. Se il Principe non ha fiducia nel popolo, questi non la può avere in lui. Wang Pi aggiunge un «*yên*» finale.

6 *yu hsi ch' i kuei yên*

[6] «*yu*» «*irrisoluto*», = «*guardingo*», cfr. Cap. 15. || Julien riporta il com. di E. che intende «*kuei*» nel senso di «*lourd*». || Il Grill (dietro Julien) «*gewichtiges Wort*». || (Strauss e Dvořák) «*kostbar*». || «*kuei*» nel senso di «*grave*» farebbe pleonasma con «*yu*». || Borel: «*lanzaam en ernstig in hun woorden*».

- 7 kung ch'êng shih sui 8 po hsing chieh yue
9 wo tsū jan

[7-9] Cfr. Cap. 3. Nel buon governo il popolo non ha nemmeno la sensazione esterna d'esser governato. Cfr. Cap. 57. 58.

18. su po.

- I ta tao fei 2 yu jên i

[1-2] «*ta tao*» ricorre in Cap. 34. 53 e spesso anche in Ch u - a n g T s ŭ. || «*jên i*» «*benevolenza e dirittura*» sono due delle 5 virtù cardinali di Confucio, «*Wu Ch'ang*» = «*Le cinque (cose) costanti*», cioè: 1° «*jên*» «*benevolenza*»; 2° «*i*» «*di- rittura*»; 3° «*li*» «*buon portamento*»; 4° «*chih*» «*sapienza*»; 5° «*hsin*» «*bona fede*». [Cfr. W. F. Mayers, *Chin. Read. Manual*, part II, pag. 311].

- 3 *chih hui ch'u* 4 *yu ta wei*

[3-4] Wang Pi ha «hui» avanti a «chih» [3]. || «ch'u» = «apparire». || «hui» «furbizia» [Cfr. A. C., I Dialoghi di Confucio, XV, 16] è accoppiato forse ad arte con «chih». || «essere scaltro» è un vizio. || Il Grill, che avversa lo Strauss, il quale ha tradotto bene: «kommt kluge Gewandtheit auf, giebt grosse Heuchelei» non ha afferrato il senso.

- 5 lu ch' in pu ho 6 yu hsiao ts'ü

[5-6] Qui sono invertiti, non senza arte, i termini ipotetici: cfr. [3-4]. || «*lu ch'in*» «*i 6 parenti*» sono come dà Julien sec. Chiao Hung: «*le père et le fils, les frères aînés et les frères cadets, le mari et la femme*». Cfr. Huai Nan Ts'ü, Lib. 12.

- 7 kuo chia hun luan 8 yu chung ch'ên

[7-8] Quando «*kuo chia*» «*il regno*» camminava nel «*tao*», non c'era bisogno del «*buon ministro*» questo nome venne fuori al solito quando non ci fu più il buon governo. Cfr. [1-2] e [3-4].

19. huan shun.

1 chüeh shêng ch' i chih 2 min li pai pei

[1-2] «chüeh» = «tagliar via»; «ch'i» «gittar lontano». || «shêng» «santità» e «chih» «prudenza» sono virtù artificiali. Cfr. Chuang Tsü, Lib. 8: «to fang hu jên i ché...» «chih yü jên ye».

3 chüeh jên ch' i i 5 chüeh chiao ch' i li
4 min fu hsiao tsü 6 tao tsei wu yu

[3-6] Frasi parallele. Cfr. Chuang Tsü, Lib. 8: «jên i ch' i fei jên ch' ing ye» «l'umanità e la giustizia non sono sentimenti naturali». Lao Tsü mette come risultati logici delle virtù confuciane altri vizi che hanno certe volte aspetti di virtù, cioè: «chiao» «scaltrezza» e «li» «profitto». Tutte queste presunte virtù artificiali portano in sé, come nocciolo, l'egoismo. Cfr. per il prin. del cap. Huai Nan Tsü, Lib. 10.

7 tsü san ché 8 i wei wên pu tsu

[7-8] Il [7] sta in caso assoluto: «per quel che riguarda queste tre cose». Alcuni vi sottintendono un «chüeh» in cima come nei prec. cap. ver. || «pu tsu» «cosa insufficiente».

9 ku ling yu so shu

[9] «yu so shu» è in antitesi con «wên»; è la consistenza della vera virtù contro la vacuità di quella artificiosa. Chi tende alla sostanza, ha «so shu», l'«ubi consistam» alle sue qualità inferiori.

10 chien su pao p'u 11 shao ssü kua yü

[10-11] «chien» è in senso causativo «mostrare» «far vedere». || «su» «semplicità». || «pao p'u» «attenersi alla naturalezza» lett. «abbracciare legname grezzo» (p'u) che è simbolo (cfr. cap. 75) della rude schiettezza degli antichissimi Saggi. || [10] e [11] sono paralleli. || «ssü» sono gli «interessi privati».

20. i su.

1 *chüeh hsüeh wu yu*

[1] Lao Ts ŭ non solo crede che lo studio sia di tormento e come imperfetto, incapace di acquietare il desiderio [cfr. Dante, *Convivio*, IV, XII, 11-73. Testo Critico, Soc. Dant. It.; Bemporad, Firenze, dove è riportato il detto di Seneca: «*se l'uno delli piedi avessi nel sepolcro apprendere vorrei*»] ma gli fa anche carico di allontanare l'uomo da quella semplicità aurea che è la sua possibile felicità. Cfr. Lao Ts ŭ, Cap. 39. 41; Chuang Ts ŭ, Lib. 14. 33.

2 *wei chih yü a hsiang ch'ü chi ho*

[2] Ogni distinzione dialettica è futile davanti alla reale unità del Tao. || «*wei*» e «*a*» sono particelle affermative che differiscono solo nella intensità. Lao Ts ŭ danna lo studio (*hsüeh*) perchè è facile che svii la mente verso le sottigliezze del dettaglio la quale deve esser invece concentrata solo nella scienza del Tao, cioè dell'assoluto. || Dvořák: «*wei*' mit 'ngo' wie wenig gehen sie auseinander. || Borel: (più diffuso): «*wat doet het er eigenlijk toe of we het karakter 'wei' dan wel het karakter 'oh' voor 'ya' gebruiken?*» || «*chi ho*» (sec. B. e E. di Julien) = «*quanto poco*».

3 *shan chih yü wo hsiang ch'ü ho jo*

[3] Come in [1] Lao Ts ŭ incuora qui la massima libertà di pensiero, l'unica via al «*tao*». || Grill: «*Wie viele Möglichkeiten liegen zwischen gut und böse!*» si allontana troppo dal senso vero. || Borel: «*(Maar) het is héél iets anders (om te weten) het onderscheid tusschen goed en kwad*». || Sec. B. E. di Julien: «*ho jo*» = «*quanto grande!*»; invece sec. altri va inteso: «*quale mai?*».

4 *jên chih so wei pu k'o pu wei*

[4] I com. divergono nel come intendere «*wei*» «*temere*»; quale sia propriamente la cosa da temersi: sec. Li Hsi Chia i: «*la vita e la morte*»; sec. D. [di Julien] «*le leggi e i supplizi*».

|| Grill: «*Was alle Welt in Ehrfurcht hochhält, darf man doch nicht gering schätzen*» cioè [sec. il Legge] la discussione, il metodo, le «*questions (asking to be discussed)*»; Lao Tsü verrebbe allora a dire: «*sebbene sia infelice per lo scopo che ci si prefigge [il Tao] di discutere, pure non si può disprezzare del tutto ciò che gli uomini han costume di fare*». Noi abbiamo tradotto alla lettera.

5 huang hsi ch' i wei yang tsai

[5] «*huang*» = «*deserto, landa desolata*». Allusione ai suoi tempi. || Dvořák riallaccia [5] al [4] «*Ueberwuchern ist etwas was man im gewöhnlichen Leben fürchtet; um wie viel mehr sollte die zunehmende moralische Verderbniss gefürchtet werden*». || Julien [sec. Ho Shang Kung e Tê Ch'ing] intende «*yang*» «*s'arreter*» (comunemente «*yang*» = «*centro*») mentre prende «*huang*» nel senso verbale di «*s'abandonner au désordre*» che lo Strauss prende come nome e trad. «*Verfinsterung*». || Chalmers: «*But, alas! they will never cease from their madness*». || Harlez e Carus intend. «*yang*» = «*il più alto punto*». || Così anche il Borel: «*Helaas! de wereld is een wildernis geworden en er is nog geen einde aan*». || Invece Legge ha: «*but how wide and without end is the range of questions!*». Davanti a tanta divergenza, ci siamo tenuti alla lettera: si tratta qui di una «*esclamazione lirica*» che come tale elude ogni sforzo di determinatezza razionale.

6 chung jên hsi hsi 7 ju hsiang t'ai lao 8 ju ch'un têng t'ai

[6-8] Comincia la divergenza di vita tra i volgari e Lao Tsü. || «*t'ai lao*» veniva sacrificato e seguiva un banchetto [cfr. Giles, *Chin. Engl. Dict.*, pag. 854, n. 6806]. || Julien: «*sicut ille qui fruitor bove*» (*pour jouir leur palais*); ma il «*hsi hsi*» «*pieni di contentezza*» viene allora depauperato. Non si tratta di un semplice piacere della tavola ma di un banchetto che segue un rito dove l'animo di tutti è rialzato dal dovere religioso compiuto e dove la gioia è più alta. || Bene è espresso il piacere col salire (têng) in primavera (ch'un) una torre (t'ai) davanti alla natura rinascente.

9 wo tu po hsi ch' i wei chao
10 ju ying erl chih wei hai

[9-10] Alla gioiosa e vacua effervescenza dei volgari Lao Ts ŭ oppone la sua calma consapevole (po). || E. di Julien intende «chao» «moto leggero» J. trad. «(mes affections) n' on pas encore germé». || Grill (sec. Dvořák) «keine Spur solchen Lebens» restringe il concetto. || Strauss: «noch ohne Anzeichen». || Lao Ts ŭ vuole, senza riallacciare «wei chao» ai cap. ver. precedenti, enunciare una fase ulteriore della differenza che corre tra lui e i volgari. || Wieger: «incolore et indéfini». || Borel: «en heb not niet even bewogen». || De Harlez diverge: «je n'en demande point l'avenir aux augures» alludendo quelli alla divinazione per mezzo della tartaruga. || Legge: «having (i miei desideri) as yet given no indication of their presence». || L'immagine del fanciullo (ying erl) come perfezione ideale ricorre spesso nei testi taoistici. || Per il «chih» cfr. v. d. Gabelentz, § 442, pag. 187). || «hai» = «pargolo» ma anche «sorriso infantile» [Cfr. Cuvreur, *Pet. Dict.*, pag. 120].

11 shêng shêng hsi ju wu so kuei

[11] Wang Pi ha qui [11] inv. di «shêng shêng» «lei lei» = «pigro» forse per l'assonanza finale con «kuei». || «shêng shêng» «girare in carrozza» esprime bene l'idea del «gironzolare senza uno scopo» ribadito da «wu so kuei» che è «il non aver casa nè tetto». || Julien intende (sec. E.) «shêng shêng» nel senso morale, libero da tutte le passioni. || Grill, restringe e idealizza troppo con: «Haimatloser». || Borel: «waarheen ik zou willen terugkeeren».

12 chung jên chieh yu yü 13 erl wo tu jo i

[12-13] Qui, dove si fa il distacco tra l'uomo che «volentieri acquista» e il disinteresse dell'uomo superiore, viene a mente quel che dice di entrambi lo Schopenhauer: «sie sind (gli uomini comuni) demzufolge keiner andern als persönlicher Zwecke fähig» «ist (der Normalmensch) vom Genie gar sehr und zwar dadurch verschieden dass sein Intellekt eine praktische Richtung behält» invece (il Genio) «dass er nicht seine Sache sucht, dies macht ihn unter allen Umständen gross» DIE WELT

ALS. W. U. V.; *Ergänz. z dritt B. Cap. XXXI.* || [Cfr. Spinoza, *Ethica*, part. III. IV]. Per l'imperfezione delle ricchezze cfr. F. Bacon, *Essays*, XXXIV e Dante, *Convivio*, Tratt. IV, Canz. III, str. 3. A ciò Lao Tsū contrappone la vera ricchezza, il possesso del Tao. || «*erl*» ha forza avversativa. || «*wo tu jo i*» lett.: «sono come derelitto». || Grill: «*ein Bettler auf der Strasse*» è esagerato.

14 *wo yū jên chih hsin ye tsai* 15 *tun tun hsi*

[14-15] «*ye tsai*» è un complesso finale esclamativo [cfr. v. d. Gabelentz, § 837, pag. 326]. || Per «*yū*» «*stupido*» cfr. Ssū Ma Ch'ien, *Shih Ch'î*, *Lao Tsū Ch'u'an*: «*chū tsū shêng tê, yung mao jo yū*» «l'uomo di perfetta virtù nel portamento e nel volto è come stupido» (parole messe in bocca al Nostro). || «*tun*» «*caotico*». || Strauss: «*verwirrt*». || Grill: «*Wirrkopf*». || Julien con «*depourvu de connaissances*» non rende bene || Meglio il Borel: «*ik ben een chaos van verwarring*»

16 *su jên chao chao* 18 *su jên ch'a ch'a*
17 *wo tu jo hun* 19 *wo tu mên mên*

[16-19] Stretta contrapposizione tra i caratteri positivi del «*su jên*» «*uomo volgare*» e quelli negativi di Lao Tsū. || A «*chao chao*» e «*ch'a ch'a*» sono opposti «*jo hun*» «*oscuro*» e «*mên mên*» «*depresso*».

20 *hu hsi jo hai* 21 *p'iao hsi jo wu so chih*

[20-21] Wang Pi ha [20] «*tan hsi ch'i jo hai*». || «*hu*» esprime «l'indeterminatezza» [cfr. Couvreur, *Pet. Dict.*, pag. 167; Giles, *Chin. Engl. Dict.*, pag. 611, n. 4927]. || Julien ha: «*vague*» (così il Borel). || Strauss: «*vergessen*». || Legge: «*seem to be carried about as on the sea*». || De Harlez: «*sans consistance*». || Dvořák: «*ohne Halt*». || «*p'iao*» «*esser spinto in qua e in là*». [Cfr. O. Z. Tsang, *A comp. Chin. Engl. Dict.*, pag. 502. «*to be moved and agitated*». || «*wu so chih*» cfr. [10] «*wu so kuei*».

22 *chung jên chieh yu i* 23 *wo tu wan ssū pi*

[22-23]. Wang Pi ha in [23] un «*erl*» iniziale. Qui «*i*» di solito segno di caso strumentale («*con, per mezzo di*») avrebbe

sec. Julien ed altri senso di «*néng*» «*potere*»: secondo E. di Julien, sign. «*wei*» = «*fare*». || Strauss: «*sind zu gebrauchen*». || De Harlez: «*ont de biens dont ils peuvent user*». || Legge: «*have their spheres of action*». || Wieger: «*sont pleins (de talent)*». || Dvořák: «*alle haben wozu sie sind*». || Borel: *hebben overal een reden voor*. || «*wan*» per Julien = «*stupido*». || Strauss: «*tölpisch*». || Dvořák: «*Dickkopf*». || Wieger: «*borné et inculte*». || Grill: «*unbeholfen*». Lao Tsū vuole accentuare la rudezza del Saggio che non coltiva in sé le artificiosità che rendono azzimato il cittadino lontano dal tao [Cfr. Cap. 15. 19].

24 *wo tu i yū jên*

25 *erl kuei ssū mu*

[24-25] Leggi «*ssū*» e non «*shih*». || «*ssū mu*» [cfr. Lao Tsū, Cap. 6; Lieh Tsū, Lib. 1] è la «*nutrice universale*» l'«*alma nutrice*», il «*tao*». Il contenuto biografico di tutto il Cap. lo rende in particolar modo interessante. Da notare è che tutti gli attributi *negativi* che Lao Tsū si attribuisce, convengono anche alla natura del tao. Cfr. Cap. 21.

21. *hsü hsin.*

1 *k'ung tē chih yung*

2 *wei tao shih ts'ung*

[1-2] «*k'ung*» = «*vacuo*», ma anche «*grande*» (è lo stesso ideogramma del nome di famiglia di Confucio). [Cfr. Couvreur, *Pet. Dict.*, pag. 179]. || Strauss: «*leer*» (così anche il Dvořák). || «*k'ung tē*» = qui a «*grande operazione*» || Wieger: «*la grande manifestation*». || Qui «*tē*» è presa nel senso di esteriorizzazione tangibile più che di semplice forza attiva. || Julien trad. «*yung*» (pron. anche «*jung!*»): «*les formes visibles*». || Strauss: «*Inhalt*». || De Harlez: «*la loi*». || Legge: «*forms*». || Grill: «*die Art und Weise wie etwas zur Erscheinung kommt*» (sec. il Dvořák). || Borel: «*de (zichtbare) manifestaties*». || Carus: «*vast virtue's form*». || Not. la costruzione «*tao shih ts'ung*» genuino giro cinese. [Cfr. per l'inver. di «*shih*» Julien, *Syntaxe nouvelle*, I, pag. 18 e v. d. Gabelentz, § 487, pag. 204].

- 3 *tao chih wei wu* 4 *wei huang wei hu*
5 *huang hsi hu hsi*

[3-5] «*wei wu*» (cfr. il postclassico «*wei jên!*») non va preso nel senso attivo come fa il Dvořák: «*tao's Erzeugen der Dinge*» ma neutro: «*il constituer la cosa = il carattere*». || Strauss: «*Tao ist Wesen*». || Legge: «*of Tao the nature*». || Carus: «*Reasons nature*». || Grill (sec. Strauss): «*das Wesen des Tao*». || Borel (sec. Julien): «*ziehier de natur van Tao!*». || Wieger: «*Voici quel être est le Principe*». || De Harlez: «*la substance du Tao*». || Per «*huang*» e «*hu*» cfr. Lao Tsū: Cap. 14. Lao Tsū vuol suggerire il massimo grado di indeterminatezza del tao.

- 6 *ch' i chung yu hsiang* 8. *ch' i chung yu wu*
7 *huang hsi hu hsi* 9 *yao hsi ming hsi*

[6-9] «*huang*» e «*hu*» son predicati che quadrano anche alla nebulosa in formazione sec. la teoria di La Place: anche questa, come il «*tao*», ha nel suo grembo (*ch' i chung*) inesaurite semenze e inimmaginabili possibilità. || «*hsiang*» «*figura*». || Strauss: «*Die Bilder*». || Dvořák: «*Gebilde*». || Grill: «*Form-principien (des Seins)*» = «*εἶδη*». || «*wu*» Julien: «*des êtres*». || Strauss: «*Das Wesen*» [così a. il Dvořák]. || Grill: «*Realprincipien*».

- 10 *ch' i chung yu ching* 11 *ch' i ching shên chên*

[10-11] «*ching*» = «*essenza*» [B. di Jul. ha «*ling*» = «*spirito*», invece di «*ching*»] cioè una forza che presiede alle evoluzioni ulteriori della sostanza. Lao Tsū è soprattutto l'infrangitore dello Shang Ti dei libri classici [cfr. Introd., pag. x]. (Per la priorità del Tao sullo Shang Ti cfr. Cap. 4). La concezione di Lao Tsū non è teistica ma naturalistica. E questa sostanza è genuina (*chên*). || Wieger: «*une essence qui est réalité*». || Julien: «*profondément vrai*». || Strauss: «*höchst zuverlässig*». || Legge: «*the truth unfolded*». || De Harlez: «*perfecte rectitude*». || Carus: «*whose truth is ever sure*». || Wilhelm: «*Dieser Same (ching) ist die Wahrheit*». || Grill: «*das Echteste*». || Borel: «*ten zéerste reël*».

12 *ch' i chung yu hsin*

[12] « *yu hsin* » sec. Su Tsū Yu e Lū Chi Fu = « *serbar fede; essere eterno* ». || Julien: « *témoignage infaillible* ». || Dvořák (sec. lo Strauss): « *giebts Treue* » (d. h. *die in ihne vorgebildeten Wesen können mit Sicherheit erwarten dass sie ins Dasein gerufen werden*). Attribuire agli esseri ancora increati aspettazione (*yu hsin*) mi pare impossibile: meglio mi par che calzi il concetto d'immutabile, di eterno. || De Harlez: « *perfecte droiture et justice* ». || Grill: *Der Sitz der Wahrheit*. || Borel (sec. Julien): « *de onseilbare getuigenis* ». || Wieger salta il passo: i cap. ver. da [9] a [12] sono cit. in Huai Nan Tsū, Lib. 12.

13 *tsū ku chi chin* 14 *ch' i ming pu ch'ü*15 *i yüeh chung fu*

[13-15] Lao Tsū vuole affermare l'eternità del « *tao* » malgrado la caducità delle sue *esteriorizzazioni*. || Alcuni come il Julien non collegano il [14] col [15]. || « *yüeh* » = « *indagare* » « *contare gente che passa per una porta* » corrisponde al moderno « *yüeh ts'ao* » ma vuol dire anche « *passare* » « *derivare* ». Cfr. Couvreur, *Pet. Dict.*, pag. 661. || « *fu* » ha svariati sensi: 1° come nome: « *il primo, l'origine* »; 2° come verbo: « *incominciare* »; 3° come aggettivo: « *grande, buono, numeroso* ». [Grill ricorda che in senso 3° « *fu* » ricorre spesso nello Shih Ching (I, 8, 7, 1, 2; II, 6, 7, 9)]; 4° come avverbio « *ora appunto, poco fa* » [cfr. O. Z. Tsang *A Compl. Chin. Engl. Dict.*, pag. 554]. || Julien: « *donne issue* ». || Strauss: « *den Anfang ausersicht* ». || Legge: « *things form and never know decay* ». || Dvořák: « *mustert er Aller Anfang* ». || De Harlez: « *ainsi je scrute toutes les origines* ». || Carus: « *it heeds the good of everything* ». || Borel: « *en Het geeft geboorte aan de geheele creatie* ». || Wieger: « *toutes les êtres* ».

16 *wu ho i chih chung fu chih jan tsai* 17 *i ts'ü*

[16-17] Il testo del Wieger, ha, come quello di Wang Pi, « *chuang* » « *apparenza* » inv. di « *jan* ». || Per l'uso di « *chih* » che pone in genitivo tutta la frase [Cfr. v. d. Gabelentz:

§ 437, pag. 185]. || « *ho - i* » è un complesso strumentale interrogativo: « *per mezzo di che ?...* ». La fine del cap. 21 [16-17] è uguale a quella del cap. 54, con poca differenza.

22. i ch'ien.

1	<i>ch'ü tsê ch'üan</i>	4	<i>pi tsê hsin</i>
2	<i>wang tsê chih</i>	5	<i>shao tsê tê</i>
3	<i>wa tsê ying</i>	6	<i>to tsê huo</i>

[1-6] De Harlez (sec. Wang Pi): « *si l'on cède (devant un plus éclairé que soi) on conservera son intégrité....* ». || sec. E, riportato dal Juliën, « *ch'ü* » (e non *khio* come scrive il J.!) sta per « *ch'üeh* » = « *deficienza* ». || Juliën « *incomplet* » (così ha il Wieger). || Strauss: « *krumm* ». || Grill: « *was unvollständig ist* ». || Dvořák: « *vertieft* ». || Wilhelm: « *was halb ist* ». || Borel: « *het unvolmaakte* ». Il concetto è quello della imperfezione o meglio di quel che comunemente si crede imperfetto e che è invece una cosa intera in se stessa perchè collegata col tao.

7 *shih i shên jên pao i* 8 *wei t'ien hsia shih*

[7-8] « *pao i* » è il compito vero del taoista. Cfr. cap. 10. 1 « *attenersi all'unità* » [Cfr. Chang Hung Yang: « *chê pao i shih wang wo wang wu* » « *questo attenersi all'uno è obliare se stesso, obliare le cose* »]. [Cfr. Wieger, pag. 34]. Quando il Saggio è arrivato all'adesione perfetta, diviene (*wei*) il modello (*shih*) del mondo.

9 *pu tsü hsien ku ming* 10 *pu tsü shih ku chang*

[9-10] Per « *pu tsü* » anteposto cfr. Juliën, *Synt. nouv.*, I, pag. 147-149 e v. d. Gabelentz, § 342, pag. 145. || Cfr. Lao Tsü, Cap. 14, 72 e Chuang Tsü, Lib. 7. || Juliën trad. « *chien* » (pron. « *hsien!* ») « *se mettre en lumière* ». || Strauss: « *nicht sich sieht er an* » (così a. Dvořák). || Legge: « *is free from self-display* » (così a. Carus). || Wilhelm: « *will nicht selber scheinen* » (così a. Borel). || Grill: « *er betrachtet sich selbst nicht (als Licht)* » è forzata.

|| Wieger: « *ne s'exibe pas* ». || Non è qui l'umiltà cristiana che conduce all'illuminazione ma l'abolimento della soggettiva angustia personale. || « *shih* » = qui ad « *approvarsi, aver pretesa di...* ». || Strauss: « *nicht sich ist recht* ». || Meglio il Dvořák: « *er billigt sich selbst nicht* ». || Carus (sec. Julien): « *not-selfapproving* ». || Grill: « *er macht nichts aus sich* ». || Meglio il Borel per quanto non troppo conciso: « *hij wensch niet zelf de ware man te wezen* ». || « *ku* » dà valore causale alla frase prec. e valore consecutivo alla seguente.

11 *pu tsü fa ku yu kung* 12 *pu tsü ching ku ch'ang*

[11-12] Per il parallelismo [9-12] cfr. v. d. Gabelentz, pag. 1458, pag. 521. || « *fa* » = « *vantarsi* », « *ch'ang* » = « *cre-scere* » e (ciò che è già cresciuto) = « *l'adullo* » qui nel senso di superiorità.

13 *fu wei pu chêng*

14 *t'ien hsia mo nêng yü chih chêng*

[13-14] Cfr. Cap. 64. 68. Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 12, dove la frase ricorre senza « *nêng* ». || Per « *pu chêng* » che è uno dei comandamenti taoistici, cfr. Lao Tsü, Cap. 79 e Chuang Tsü, Lib. 20. 22. 26.

15 *ku chih so wei*

17 *ch'i hsü yên tsai*

16 *ch'ü tsê ch'üan ché*

18 *chêng ch'üan erl kuei chih*

[15-17] Per la rag. di « *chih* » genitivo. Cfr. v. d. Gabelentz, § 439, pag. 186. || « *ch'i* » cfr. ibidem, § 684, pag. 274. || « *hsü yên* » « *parole vote* ». || « *tsai* » esclamativo finale. || « *kuei chih* » (cfr. Mêng Tsü, Lib. 1), = « *affluire a...* ». || Per il « *chih* » cfr. v. d. Gabelentz, § 429, pag. 181.

23. *hsü wu.*

1 *hsi yên tsü jan*

[1] Il troppo dire è un eccesso: le parole degli antichi erano preziose (« *kuei* », cfr. Cap. 17) perchè brevi: sicchè il poco parlare diviene la regola del Taoista (cfr. Cap. 2. 43. 56) saper

parlare evita molte noie, molti errori (cfr. Cap. 27): la soverchia parola può annidare cose non belle. (Cfr. cap. 81); oltre essere segno di poca prontezza all'operare. (Cfr. cap. 52). La frase può essere intesa anche in senso imperativo.

2 *p'iao fêng pu chung chao* 3 *tsou yü pu chung jih*

[2-3] Wang Pi ha un «*ku*» iniziale = «*perciò*». || «*p'iao-fêng*» = «*turbine*»; «*tsou-yü*» = «*acquazzone*». I cap. ver. sono contro l'impetuosità (cfr. il prov. toscano: «*Chi va piano, va sano*»). Cfr. Lieh Tsü, Lib. 8: «*p'iao fêng pao yü pu chung chao*».

4 *shu wei ts'ü ché t'ien ti*

[4] «*shu*» pron. interr. Cfr. v. d. Gabelentz, § 417, pag. 176 e Wiegner: *Chinois Écrit.*, pag. 62, n. 37.

5 *t'ien ti shang pu nêng chiu* 6 *erl huang yü jên hu*

[5-6] «*shang*» 1° come verbo = «*aggiungere a...*»; «*stimare*»; «*onorare*», ecc.; 2° come agg. = «*nobile, alto*» qui è congiunzione [cfr. O. Z. Tsang, *A. c. Chin. Engl. Dict.*, pag. 421] = «*still, yet, but*». || «*pu nêng chiu*» = «*non potere (durare) a lungo*». || «*huang yü*» posto avanti al soggetto «*tanto più*». Cfr. v. d. Gabelentz, § 261, pag. 640.

7 *ku ts'ung shih yü tao ché* 8 *t'ung yü tao*

[7-8] «*ts'ung shih*» = «*occuparsi in...*» «*perseguire l'opera sua in...*». [Cfr. O. Z. Tsang, pag. 285]. || Julien: «*celui qui s'identifie au Tao*». || Strauss: «*Wess Thun dem Tao einstimmt*». || Legge: «*.... is making the Tao his business*». || De Harlez: «*se donne au Tao*». || Wilhelm: «*.... an dein Werk gehst mit dem Sinn*». || Dvořák: «*.... gemäss dem Tao den Geschäften nachgeht*» (così a. il Grill). || Borel: «*.... al zijne daden regelt naar Tao*». || Wiegner: «*.... se conforme au Principe*». || «*yü*» ha valore locativo [cfr. v. d. Gabelentz: § 289, pag. 735; Wiegner, *Chin. Écr.*, pag. 25, n. 14]. || «*t'ung yü*» = «*esser uno con...*». Cfr. v. d. Gabelentz, § 1143, pag. 425]. || Cfr. per l'assimilazione col tao anche Cap. 41. 56 per la cit. Huai Nan Tsü, Lib. 12 e Chuang Tsü, Lib. 12. 16. 17.

- 9 *tê chē t'ung yü tê*
 10 *shih chē t'ung yü shih*

[9-10] Alcuni testi invece dell'ideogramma «*tê*» = «*virtù*» hanno «*tê*» «*acquistare*» (cfr. Wiegier: *Taoisme*, II, pag. 35] che ha lo stesso suono in cinese e lo stesso tono (*hsia p'ing*) ciò che può avere indotto all'errore. I più hanno: «*tê*» = «*virtù*» che formerebbe antitesi con «*shih*» «*difetto*».

- 11 *t'ung yü tao chē tao i lo tê chih*
 12 *t'ung yü tê chē tê i lo tê chih*
 13 *t'ung yü shih chē shih i lo tê chih*

[11-13] «*chē*» sostantivizza quel che precede. Cfr. v. d. Gabelentz, 460-461; Wiegier, *Chin. Écr.*, pag. 40, n. 25. || Julien tralascia «*lo*» = «*gioire*». Mi pare che in questi tre cap. ver. paralleli Lao Tsū voglia indicare che l'esercizio in una data cosa rende padroni di quella; quindi è da ben distinguere la scelta della stessa prima di abbandonarvisi. Quelli che come il Wiegier intendono «*tê*» = «*acquistare*» intendono che colui il quale si conforma al Tao o acquista (*tê*) o perda (*shih*) non ne è molto turbato perchè ha raggiunto la divina indifferenza taoista. Questi sono assai vicini ad Wang Pi, il quale intende che il Saggio, sapendo sopportare ogni cosa, assimila così la sua persona ad ogni cosa, sia buona o sia cattiva. || Julien: «*Celui qui s'identifie au Tao gagne le Tao*» (senza «*lo*»!). || Strauss: «*wer eins mit Tao, auch Tad freuts, ihn zu bekommen*». (Cfr. Dvořák). || Carus riferisce successivamente il «*chih*» finale dei tre cap. ver. a «*tao*», «*tê*» e «*shih*» con anteposizione di oggetto. «*When identified with reason he forsooth joyfully embraces virtue*». || Chalmers: «*him who is, identified with Tau (the community) of Tau also rejoices to receive*». || Wilhelm: «*Bist du eins mit ihnen im Sinn, so kommen dir die so den sinn haben, auch freudig entgegen*» (è forzato!). || Grill: «*wer sein Wesen dem Tao angleicht, den bekommt hinwiderum das Tao in seine Gewalt*». || Borel: «*Wie gelijk aan Tao is verkrijgt ook Tao*». || Il passo è del resto difficile e definito dallo stesso Julien «*presque inexplicable*» e dal Wilhelm «*hoffnungslos*». Il senso forse più vicino all'idea di Lao Tsū

è che colui che s'attiene al tao non si lascia turbare nè da perdita nè da acquisto.

14 *hsin pu tsu yu pu hsin*

[14] Frase capita male dai più. Intendere come Strauss, Dvořák, Wilhelm e Grill: «chi non ha fede non riscote fede» e riferirla come fanno i com. indigeni (cfr. Julien, pag. 87) alla fiducia che il Regnante bisogna che nutrisca per i sudditi ecc., mi pare forzata; penso col Wieger, che questa frase si riferisca allo scetticismo che può invadere i più, davanti a questa verità da praticarsi che Lao Tsū enuncia.

24. *ku ên.*

1 *ch' i chē pu li*

2 *k' ua chē pu hsing*

[1-2] «*ch'i*» = «alzarsi in punta di piedi». || «*k'ua*»: «allargare le gambe (quasi cavalcando)». Cfr. O. Z. Tsang: *A Compl. Engl. Chin. Dict.*, pag. 314. || Sono atti fisici che inferiscono precedenti atti morali: chi sta in punta di piedi lo fa per esser più alto degli altri; qui va inteso nel senso di esibizione di bravura; ma questa è un disagio perchè contro natura: così «*k'ua*» esprime bene la posizione tronfia ed arrogante. || In «*pu li*» e «*pu hsing*» è significato il malo risultato di chi esagera dal naturale. Cfr. Cap. 29. 60; Chuang Tsū, Lib. 25.

3 *tsū chien chē pu ming*

5 *tsū fa chē wu kung*

4 *tsū shih chē pu chang*

6 *tsū ching chē pu ch'ang*

[3-6] Cfr. Cap. 22.

7 *ch' i yü tao ye*

8 *yüeh yü shih chui hsing*

9 *wu huo wo chih*

[7-9] Wang Pi ha inv. di «*yü*» «*tsai*». = «essere, trovarsi in». || Per «*ch'i yü*» e «*ye*» cfr. v. d. Gabelentz, § 740, pag. 291; e § 811, pag. 317 = «*A chih yü B*» = «di A la relazione con B». («*ch'i*» va pensato al genit.). Alla fine di questa formula è aggiunto quasi un «*ye*» conclusivo: «*Questi*

in confronto al Tao sono come » (« yüeh » = « jo ») || a questa costruzione così esatta Julien sente il bisogno di contrapporre l'illustrazione di Hsieh Hui: « = i tao erl lun chih » che spiega ma non stabilisce l'uso di questa formula caratteristica. || L'ideogr. per « hsing » = « andare » va sostituito nel testo con quello che sign. « corpo » che ha lo stesso suono. || « yü shih » e « chui hsing » stanno per « shih chih yü » e « hsing chih chui ». || Legge (cfr. Grill) rimanda a prop. di « yü shih » al Li Chi, XXVII, dov'è parola di non fare uso dei rimasugli nei sacrifici. || Strauss e Dvořák trad. « chui hing » « cat-tivo portamento ». || Strauss: « unanständig Gebären ». || Dvořák: « ausschweifender Lebenswandel ». || « huo » per Ho Shang Kung = « costantemente ».

10 ku yu tao chē pu ch'u ye

[10] « pu ch'u » « non permanere in » si rif. alle contraffazioni naturali enunciate nel Cap. 29. 60.

25. hsiang hsüan.

1 yu wu hun ch'êng 2 hsien t'ien ti shêng

[1-2] B. di Julien fa un complesso di « hun » « ch'êng » cui dà lo stesso sign. di « hun-lun » [cfr. Lieh Tszü, Lib. I] cioè il caos primordiale che conteneva in potenza tutta la varia germinazione degli esseri. || Julien: « être confus ». || Strauss: « unbegreiflich vollkommen » (così a. Grill). || Carus: « wonderful and complete ». || Dvořák: « gemischt und demnach vollendet ». || De Harlez: « indiscernable mais complete ». || Legge: « undefined and complete ». || Wilhelm: legge « wu » = « non-essere » per antitesi con « yu » = « l'essere » e trad. « Sein und Nichtsein ist ungetrennt durcheinander ». || Wieger: « un être d'origine inconnue ». || Borel: « een vaag wezen ». || Per il [2] cfr. Cap. 4.

3 chi hsi liao hsi

[3] Cfr. Cap. 14. || Strauss (sec. A. di Jul.): « übersinnlich ». || Sec. lo Strauss a. il Grill: « körperlos » (dà a « liao » il sen. di « vuoto »). || Dvořák: « immateriell ». ||

Wilhelm: «so still, so leer!». || Borel: «hoe rustig-kalm! hoe enstoffelijk!». Nella lingua parlata il comp. «chi-liao» = «silenzioso e solitario».

4 tu li erl pu kai 5 chou hsing erl pu tai

[4-5] «tu li» «star solo» esprime l'immutabile autonomia del tao. || «chou hsing» «intorno andare» esprime l'onnipresenza del tao. || «pu tai» «non correr rischio» la sua inalte-
rabilità = «pericolo d'esser corrotto». || Julien: «ne périlite point». || Strauss: «gefährdet sich nicht». || Carus: «it suffereth not». || Wilhelm: «kennt keine Unsicherheit».

6 k'o i wei t' ien hsia mu

[6] Per il «tao» preso come «nutrice universale» cfr. Cap. 6; Lieh Tsū, Lib. 1.

7 wu pu chih ch' i ming 8 tsū chih yüeh tao

[7-8] «tsū» = «significare» va inteso come verbo attivo (ogg. «chih»).

9 Chiang wei chih yüeh ta 11 shih yüeh yüan
10 ta yüeh shih 12 yüan yüeh fan

[9-12] «chiang» qui verbo = «sforzarsi». || Wang Pi ha «ming yüeh» [9]. || Il «Tao» è chiamato «grande» anche in Cap. 18. «ta tao fei». || Cfr. Han Fei Tsū, Lib. 6. || «shih» = «scorrere» «fluire». || Wilhelm (sec. Legge): «immer im Flusse». || Julien (sec. B.): «fugace». || Strauss: «überschwenglich» [forzato!]. || De Harlez: «passant». || Carus: «departing». || Dvořák: «hinausgehend». || Grill: «(ins Unendliche) fortgehend». || Borel: «vervliedend».

13 ku tao ta t' ien ta 14 ti ta wang i ta

[13-14] Cfr. Cap. 18. || Le «4 grandezze» (ssü ta) che nel concetto cinese rappresentano i 4 elementi «1° Terra, 2° Acqua, 3° Fuoco, 4° Aria» Lao Tsū li applica qui al Tao, al Cielo,

alla Terra e all' Imperatore. (Cfr. W. F. Mayers, *Chin. Read. Man.*, II part, pag. 311, n. 107). || Non tutti s'accordano nella successione, per es. Huai Nan Tsü, Lib. 12, mette il «tao» nel 3° posto. Cfr. I Dialoghi di Confucio, VIII, 19, dove il Cielo e L'imp. Yao sono messi alla pari.

15 yü chung yu ssü ta 16 erl wang chü ch' i i yên

[15-16] Cfr. cap. ver. [13-14]: L'Imp. è considerato il rappresentante dello Shang Ti (Cfr. Introd., pag. x). || Huai Nan Tsü ha invece di «chü» «dimorare» «ch'u» di senso analogo. Cfr. Chuang Tsü, Lib. 13 «mo shên yü l'ien, mo fu yü ti, mo ta yü ti wang».

17 jên fa ti

19. l'ien fa tao

18 ti fa l'ien

20 tao fa tsü jan

[17-20] Not. la concatenazione «lien wên» [Cfr. v. d. Gabellentz, § 1461, pag. 523]. Il tao è concepito da Lao Tsü in modo affine alla «sostanza» di Spinoza (cfr. *Ethica*, Part. 1^a, Def. III, *De Deo* e prop. XVI).

26. chung tê.

1 chung wei ch'ing kên 2 ching wei tsao chün

[1-2] C'è disparere sul come si debba intendere «chung» e «ch'ing». Come aveva già fatto in Cap. 13 dove si celebra la lode del «voto» Lao Tsü dà, anche altrove, pregio a cose, con apparente paradosso, che nella nostra estimazione comune non l'hanno, per es. il peso (*chung*) è il tronco e il leggero (*ch'ing*) son le foglie: così ogni moto (*tsao*) ha per base un punto fermo. Intendi anche in senso morale.

3 shih i chün tsü chung jih hsing 4 pu li chih chung

[3-4] Dal lato sintattico i due cap. ver. non offrirebbero difficoltà se non si fosse davanti al fatale fenomeno del «Chia Chieh» [Cfr. Wieger, *Caractères Chinois*, III^a edit., pag. 12]. || Sec. Julien «chih» sta per «ching» = «calma»; d'altra

parte « *chih-chung* » forma un composto col sign. di « *bagaglio* ». [Cfr. O. Z. Tsang, *Chin. Engl. Dict.*, pag. 824]. Il Wiegier e il Wilhelm trad. alla lettera non badando allo sbalzo inconcepibile che subisce il pensiero || Wiegier: « *aussi un prince sage, quand il voyage (dans son char léger) ne se sépare-t-il jamais des lourds fourgons qui portent ses bagages* ». || Wilhelm: « *Er wandert den ganzen Tag, ohne sich von schweren Gepäck zu trennen* ». || Ho Shang Kung trad. « *chih* » « *bagagli* » e si è portato dietro gli altri interpreti. || « *chih* » ricorre anche in Huai Nan Tsü, Lib. 15. || Julien: « *ne s'écarte point de la quiétude et de la gravité* ». || Strauss: « *ohne zu weichen vom ruhigen Ernst* ». || In quanto all'allusione all'Imp. « *Yu* » o ad altro incapace, siamo nel campo della supposizione: una ragione è che Lao Tsü nel *Tao Tê Ching* non ricordando mai nomi, è difficile che vi possa alludere (Cfr. *Introd.*, pag. xxiv). Vero è che Yu Wang, l'inetto predecessore di Huang Ti (cfr. *Introd.*, pag. xxxix e seg.) — ma si tratta più di leggenda che di storia — potrebbe esser passato, a tempo del M., per il prototipo della leggerezza nel governare un regno. || Sec. Jul. trad. anche De Harlez e il Carus con la differenza che De Harlez trad. « *hsing* » = « *azione* » e il Carus: « *andatura* » (« *hsing* » vuol dire l'una cosa e l'altra) ma il De Harlez guarda al lato *interiore*, Carus a quello *esteriore*. || Dvořák: (torn. all'idea del « *bagaglio* »): « *sich von dem Vorratswagen nicht entfernt* » (ma lo intende nel senso di virtù intime « *Seelenschätzen* »). || Grill (in modo inconcepibile!): « *Daher vollbringt der edle (Fürst) sein Tagewerk (?) als dass er am schweren Wagen angespannt (?) bleibt* ». || Borel: « *Daarom laat de Wijze nooit af van zwarte en rust* ». Il passo è rip. da Han Fei Tsü, Lib. 7.

5 *sui yu yung kuan* 6 *yên ch'u ch'ao jan*

[5-6] La parafrasi più che trad. del Wiegier ci sembra arrischiata. || De Harlez legge: « *sui yu yung kuan yên*. || « *ch'u ch'ao jan* » riallaccia « *yên* » (= « *festino* ») a « *yung* » « *kuan* » = « *gloria* » « *splendori* ». || Mantengo l'interp. della maggior parte dei testi, cioè « *yên* » = modo avverb. di « *ch'u* » = « *dimorare* ». || Sec. H. di Jul. « *yên ch'u* » = « *t'ien-t'an* » « *esser calmo* ». || Strauss: « *Hat er gleich Prachtpaläste, gelassen (yên) bewahrt er sie und verlässt sie ebenso* ». || Dvořák (più

vago): « Wenn er auch glanzvolle Aussichtspunkte (huan) hat, nach Schwalbenart (!) [yên = anche « rondine »] sitzt er, sich über sie hinwegsetzend (ch'ao jan). || Wilhelm: « Mag er alle Herrlichkeiten im Auge haben, er weilt zufrieden in seiner Einsamkeit ». || Carus: « Although he may have magnificent sight, he calmly sits with liberated mind ». || Borel: « al is er nóg zooveel shoons te zien, hij blijft wonen in de rust, en gaat er vér van ». || Credo che « yên ch'u » e « ch'ao jan » si possano pensare affini. [Cfr. Giles, pag. 54, n. 506 « ch'ao » tra l'altro = « content » fras. 16 « ch'ao jan shih wai » = « contentment outside the world »]. Si potrebbe intendere che il Saggio è contento della sua calma e non bada alla gloria. Lo Strauss vi subaudisce accenni personali (cfr. Introd., pag. xiv) ma Lao Tsü parla qui in generale.

7 nai ho wan chêng chih chu

8 erl i shên ch'ing t'ien hsia

[7-8] « nai ho » = « che fare? che rimedio c'è? » [Cfr. Giles, Chin. Engl. Dict., pag. 1006, n. 8121] sec. Julien (A.) è « une expression de douleur: = « ahimè.... » = « che sarà se? ! » || « wan chêng chih chu » è un complesso attributivo. Cfr. v. d. Gabellentz, § 442. 1, pag. 187]. || Per signore di 10.000 carri, intendi l'Imp.

9 ch'ing tsê shih ch'ên 10 tsao tsê shih chün

[9-10] In certe ediz. « ch'ên » è sostit. da « pên » (sec. Wang Pi: « se stesso ») oppure da « kên » = « radice ». || Il Wiegner dice che in [9] dovrebbe mettersi « kên » per « ch'ên » per parallelismo. Se un superiore sta troppo alla buona con i suoi sottoposti questi gli perdono la stima e lo lasciano. Anche la troppa impetuosità (tsao) che si esplica spesso nelle pene ingiuste e nei sospetti, può portare alla deposizione o alla morte del regnante. || Julien: « par l'emportement des passions on perd son trône ». || Strauss: « ist er unruhig so verliert er die Herrschaft ». || Legge trad. « tsao »: « if he proceed to active movement ». || De Harlez: « violents dans leur actes ». || Carus: « passionate ». || Wilhelm: « durch Unruhe ». || Dvořák: « hastig » (unbesonnen). || Borel: « door zich te laten medesleepen ». || Grill: « Leichtfüßigkeit ».

27. ch'iao yung.

1 shan hsing wu ch'ê chi 2 shan yên wu hsia tsê

[1-2] «shan» = «l'uomo buono» (cioè: taoista). Cfr. Li Hsi Chai (rip. da Julien) che vede, nella abilità, l'effetto della padronanza del tao. || «chê» = «traccia di rota» e «chi» = «t. di passo» formano un complesso = «vestigia». || Grill: (con superfluità): «Rad und Wagenspuren» || «hsia tsê» = «errore, rimprovero». Cfr. O. Z. Tsang, A. C. Chin. Engl. Dict., pag. 789: «wu hsia tsê» = «no ground for blame» così Giles, pag. 1441: «no loophole for blame». || Strauss: «Macht nicht Redefehler (sec. Jul.)». || Wilhelm: «giebt sich keine Blöße». || Dvořák: so giebt's weder Fehler noch Tadel». || Carus: «in logic show no lack».

3 shan chi pu yung ch'ou ts'ê

[3] Sec. A. di Jul. «ch'ou ts'ê. = Les fiches de bambou». Cfr. invece Giles, A. Chin. Engl. Dict., pag. 1445. n. 11691. «to divide a plan»; O. Z. Tsang: op. cit. pag. 640: «ch'ou ts'ê» = «ch'ou-mo» = «divide means; to scheme; to plane» || il test. del Wieger ha «shu» «contare» invece di «chi» p. 37.

4 shan pi wu kuan chien 6 shan chieh wu shêng yo
5 erl pu k'o kai 7 erl pu k'o chieh

[4-7] «kuan-chien» = «contrafforte» (in forma di sbarra). Not. parallelismo [4-5] e [6-7] rip. anche da Huai Nan Tsü, Lib. 12. L'abilità è data dal tao e il possessore di questa l'adopra senza farne pompa.

8 shih i shênz jên ch'ang shan chiu jên
9 ku wu ch' i jên

[8-9] Chi non vede nel Cap. contrasto fra idea confuciana o taoista intende semplic. che il Saggio ama assistere gli uomini e non rigettare alcuno. [Cfr. Lun Yü, e Lao Tsü, Cap. 62]. || Wieger, sec. Chang Hung Yang intende

invece il « sanatore ufficiale » confuciano. || Julien: « *le Saint exelle constamment à sauver les hommes; c'est pourquoi il n'abandonne pas les hommes* ». || Strauss: « *der heilige Mensch ist immer ein guter Helfer der Menschen, drum verlässt er keinen Menschen* ». || Carus (sec. lo Strauss): « *the holy man is always a good saviour of men* ». || Dvořák: « (Daher) versteht es der heilige Mensch immer den Menschen beizustehen ». || Wilhelm: « *Er ist allzeit ein guter Retter der Menschen* ». Così Borel e Grill.

10 *ch'ang shan chiu wu* 11 *ku wu ch' i wu*

[10-11] « *chiu wu* » = « *aiutare le cose* » rivela l'ironica intenzione di Lao Tsū; chi aiuta le cose è il nemico del Non-fare. || Julien: « *les êtres* ». || Strauss: « *Geschöpfe* » (così a. Wilhelm). || Legge e Carus: « *things* ». || Dvořák: « *Wesen* ». || Grill: « *den Dingen aufzuhelfen* ». || « *l'aiuto alle cose* » rientra fra le artificiosità confuciane che hanno sempre conseguenze ferali. Cfr. Chuang Tsū, Lib. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 17. 25. Cfr. per analogia Huai Nan Tsū, Lib. 12 e 25.

12 *shih wei hsi ming*

[12] « *hsi* » = « *coprire* » « *velare* ». Cfr. Couvreur, *Pet. Dict.*, pag. 563. || I più trad. « *hsi* » = « *doppio, due volte* ». Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 761. Cfr. Julien: (sec. lui De Harlez): « *cela s'appelle être doublement éclairé* ». || Strauss: « *Das heisst herrlich leuchten* ». || Carus: « *This is called applied enlightenment* ». || Legge: « *hiding the light of* ». || Dvořák: « *das heisst den Glanz füttern (!)* ». || Wilhelm: « *das ist seine zweifache Erleuchtung* ». || Borel: « *Dit noem ik dubbel verlicht zijn* ». La maggior parte dei trad. dice proprio il contrario: il vero senso è: « *questo si chiama velare il lume* », cioè = « *lasciarsi accecare* ».

13 *ku shan jên*

15 *pu shan jên*

14 *pu shan jên chih shih*

16 *shan jên chih tsū*

[13-16] « *shan* » di [14] e di [16] è preso nel senso verbale = « *trovar bono di....* ». || Cfr. Chang Hung Yang (nelle pa-

role rip. dal Wiegner: «*pu hao (= shan) wei jên shih*» ecc.
 || Julien: (e sec. lui Strauss): «*c'est pourquoi l'homme vertueux est le maître de celui qui n'est pas vertueux*». || Carus: *thus good man does not respect multitudes (?) of man* ecc. [Carus sbaglia «*shi*» per «*shih*» che vuol dire anche «*metropoli*»].
 || Wilhelm: «*Er macht die guten Menschen zu Lehrern der nicht guten*». ecc. || Dvořák: «*... des nicht guten Meister und der nicht gute Mensch des guten Menschen Bedürfniss*». || Borel (segue Julien): «*de goede is de leer meester van den schlechte*». ecc. || Grill: «*Der zur Meisterschaft gelangte ist der Patron des nicht Meister Gewordenen*». || De Harlez, trad. «*tsü*» = «*ses subordonnés*». || Legge: «*is the helper (of the reputation)*».

17 *pu kuei ch' i shih* 18 *pu ai ch' i tsü*

[17-18] Confortano la bontà della trad. di Chang Hung Yang: è l'astensione taoista in contrapposito alla intromissione confuciana. Il commentatore cinese dice: «*questa è dunque l'azione nel mezzo della non-azione*».

19 *sui chih ta mi* 20 *shih wei yao miao*

[19-20] Cfr. Cap. 4. 22. Nessuno dei trad. ha compreso [Julien, Strauss, Carus, Dvořák, Legge, Wilhelm, ecc.] che qui si tratta di uno dei capisaldi dell'etica taoista, cioè: «*velare il proprio valore*».

28. fan p'u.

1 *chih ch' i hsiung* 2 *shou ch' i ts'ü*
 3 *wei t' ien hsia ch' i*

[1-3] «*hsiung*» «*maschio d'uccelli*» [Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 898] in contrapposizione di «*ts'ü*» = «*femmina di uccelli*» [i bide m, pag. 896] il 1° = «*forte*»; il 2° = «*debole*».
 || C'è una frase della lingua parlata: «*chien ko ts'ü hsiung*» = «*stare a vedere chi sia il più forte*». || «*ch' i*» (si legge anche «*hsi*») = «*una valle che porta in fondo a sè un ruscello*». [Cfr. O. Z.

Tsang, op. cit., pag. 794]. Cfr. Lao Tsü, Cap. 61. Julien, Strauss, Dvořák, Grill trad. «valle».

- 4 wei t' ien hsia ch' i 5 ch' ang tē pu li
6 fu kuei yü ying erl

[4-6] «ch'ang tē» «la virtù primordiale» ridona la freschezza infantile che è per il taoista come lo stato perfetto. [Cfr. Lao Tsü, Cap. 55; Chuang Tsü, Lib. 23]. Quasi tutti i trad. hanno per «ch'ang tē» «virtù costante (= tao)». || Grill: «die Kardinaltugenden». || Questa «virtù costante» e l'intima comunione col tao: il «ritornar fanciullo» mediante la disciplina dietetica e aeroterapica [cfr. Cap. 70] dopo aver allontanato le passioni logoranti [cfr. Cap. I. 20. 55; Lieh Tsü, Lib. 2; Chuang Tsü, Lib. II. 19].

- 7 ch' ih ch' i pai 8 shou ch' i mei
9 wei t' ien hsia shih

[7-9] «pai» è in antitesi con «mei» «bianco e scuro» qui va inteso nel senso spirituale. || «shih» = «modello». Tutti trad. così ma il parallelismo esatto delle frasi impone [sec. Wieger] di prenderlo nel senso di «appoggio» «piedistallo». || Wieger: «marchepied de tous» e corrisponde a «ch'i» [3]. || «shih» scritto anche coll'aggiunta della classifica «carro» [class. 159] all'ideogramma adop. nel testo = «una sbarra dove ci si appoggiava per salire in carrozza». Cfr. Couvreur, Dict. Class., pag. 41; Giles, op. cit., pag. 1227 [n. 9984] e pag. 1228 [n. 9988].

- 10 wei t' ien hsia shih 11 ch' ang tē pu t' ē
12 fu kuei yü wu chi

[10-12] Cfr. [9] e [5]: «t'ē» = «errore» verb. = «alterare, cambiare». || «wu chi» non ha qui il senso conferitogli da Julien: di «sans bornes» (sec. il com. degli indigeni) qui sta per «tao» nella sua essenza ricreata. || Strauss: «Unbefangne». || Carus: «the absolute». || Dvořák: «Gipsellosichkeit». || Wilhelm: «zum Ungewordenen». || Borel: «eindeloze». || De Harlez: «nature parfaite». || Legge: «first state». || Grill: «Bescheidenheit».

13 *chih ch' i jung* 14 *shou ch' i ju*
15 *wei t' ien hsia ku*

[13-15] « *jung* » e « *ju* » formano due concetti opposti come « *hsiung* » e « *ts'ü* » [1-2] e « *pai* » « *mei* » [7-8]. || Appaiono anche come un sol complesso « *jung-ju* — onore e disgrazia ». [Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 441; Giles, pag. 719 [n. 5740] e pag. 714 [n. 5688]. || « *ku* » = « *valle* » « *luogo infimo* ». Questi tre cap. ver. son riportati da Huai Nan Tsü, Lib. 12. || Chuang Tsü fa dire nel Lib. 33 da Lao Tsü a Kuan Yin Tsü le frasi [1-3] + [7] + [14]. [Cfr. per quel che riguarda l'autenticità del 33° Lib. di Chuang Tsü, J. Legge, *Sacred Books of the East*, vol. XXXIX, pag. 163]. || Julien: trad. « *la vallée de l'empire* » (come « *ch'i* » di [1]!) || Carus: « *empire's walley* » (in [1] aveva detto: « *empire's river* »). L'acqua è data da Lao Tsü per modello di umiltà al taoista la quale pure abitando i luoghi più bassi è da tutti ricercata perchè a tutti giova. [Cfr. Cap. 8. 78].

16 *wei t' ien hsia ku* 17 *ch'ang tê nai tsu*
18 *fu kuei yü p'u*

[16-18] Not. in [4], [10], [16] il « *lien-wên* ». [Cfr. v. d. Galbelentz, op. cit., § 1461, pag. 523]. || Per « *nai* » = « *tsê* » in frasi condizionali concessive cfr. ibidem, § 652, pag. 265. || A « *tsu* » = « *bastare* », il Julien dà qui il sign. di « *parfait* »: « *atteindra la perfection* ». || Strauss: « *ists genug* (per *genug*) ». || Carus: « *sufficient* ». || Dvořák: « *hinreichend* ». || Wilhelm: « *hat er Genüge* ». || Borel: « *in hem haar vol-maakteid bereiken* ». || Grill: « *reich bestellt* » (mit den Kardinaltugenden). || « *p'u* » = « *legno grezzo* » [cfr. Lao Tsü, Cap. 15, 57]. Julien e De Harlez: « *simplicité* ». || Strauss « *zur ersten Einfalt* ». || Dvořák: « *Urwüchsigkeit* ». || Borel: « *simpelen staat* ». || Legge: « *simple infant men* ».

19 *p'u san erl wei ch' i* 21 *tsê wei kuan ch'ang*
20 *shêng jên yung chih* 22 *ku ta chih pu ko*

[19-22] Wang Pi ha in [19] invece di « *erl* » « *tsê* » || « *ch'i* » « *vaso* » « *utensile* » « *capacità* » è qui: l'insieme multiplo

degli esseri emanati (*san*) dal Tao (= *p'u*). || «*yung chih*» «*adorarli*» = qui «*governarli*». Il Wieger [sec. Chang Hung Yang] bene vede il senso del passo che si riferisce al governo del Taoista. Nessuno altro ha compreso. || Julien, sec. Ho Shang Kung il quale glossa (*yung chih*) «*shêng yung*» = «*salire agli uffici*», viene presso a poco a dire la stessa cosa. || Strauss: «*wendet sic.... an*». || Carus: «*by using it*». || Dvořák: «*wenn der heilige Mensch davon (von der Rohheit) Gebrauch macht*». Così anche il De Harlez, il Borel, il Wilhelm. Tutti riferiscono «*yung chih*» a «*p'u*» e invece si deve riferire a «*ch'i*». Diciamo ancora: il Taoista chiamato al governo, sapendo che tutti gli esseri (*ch'i*) sono usciti dal tao, deve governare con sguardo fisso all'unità («*ta chih*») e non sperdersi in dettagli (*pu ko*) dietro a questi. Anche «*pu-ko*» = «*non frammentare*» non è stato inteso dai più. || Julien: «*ne blesse personne*» (così Strauss). || Carus: «*will never do harm*». || Dvořák (legge «*hai*» (!)) «*nicht Wunden schlägt*». || Legge: «*no violent measures*» || Wilhelm (s'avvicina): «*Darum grossartige Gestaltung bedarf nicht des Beschneidens*». Il Gover. taoista agisce con la sua presenza su i ministri «*kuan ch'ang*» e non bada alle minuzie confuciane.

29. wu wei.

- 1 *chiang yü ch'ü t' ien hsia erl wei chih*
- 2 *wu chien ch' i pu lê i*

[I-2] «*chiang yü*» = «*in procinto di volere*». Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 451. || «*erl*» dà senso gerundivo a ciò che precede [Cfr. v. d. Gabelentz, § 634, pag. 259]. || «*ch'i pu lê i*» è tutta una frase in accusativo dipendente da «*wu, chien*». || Per «*ch'i*» in tal funzione [cfr. ibidem, pag. 563 b, pag. 234]. || «*i*» è particella finale [cfr. ibidem, § 819, pag. 320]. || per Julien (sec. Lieh Chieh Fu e Su Tsü Yu) esprime l'insuccesso del tentativo. || Julien dice che qui «*ch'ü*» sta per «*chih*» = «*conduire à la perfection*» e non arriva al vero sign. con «*gouverner parfaitement l'empire*». || Strauss: «*.... das Reich zu nehmen und es zu machen*» («*wei chih*»). [Così Carus, Dvořák, Grill]. Wilhelm e Borel: «*durch Handeln*» e «*met actie*».

3 *t'ien hsia shêng ch' i* 4 *pu ko wei ye*

[3-4] Cfr. *Introd.*, pag. LXII «*shêng ch' i*» = *vas spirituale*. Così intend. quasi tutti. Il Wilhelm crede che si alluda ai vasi leggendari costruiti da Yu che dovevano simboleggiare il governo sulle 9 prov. allora formanti l'impero. || «*wei*» = «*manipolare*». || Freno alla sbagliata sollecitudine del Reg. Lo Strauss si perde in supposizioni sopra i più o meno perfetti organismi statali degli uomini, ma a vuoto perchè qui Lao Ts ũ intende che il Reg. debba solo vedere nello stato il vivo riflesso del Tao, come il microcosmo nel macrocosmo.

5 *wei chē pai chih* 6 *shih chē shih chih*

[5-6] «*pai*» = «*sconfiggere in guerra*» qui = «*rovinare*». [Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 351]. || «*chē*» fa di «*pai*» e di «*shih*» frasi relat. in soggetto. [Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 462, pag. 194]. || Huai Nan Ts ũ, Lib. 1, rip. [3-6].

7 *ku wu*

8 *huo hsing huo sui* 10 *huo Chiang huo lei*
9 *huo hsü huo chui* 11 *huo tsai huo hui*

[7-11] «*ku wu*» sta in caso assoluto [cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 370-380, pag. 155-160 «*Casuslehre*»]. || In [8-11] not. la simm. verbale. La variabilità delle cose è qui addotta da Lao Ts ũ per persuadere il Reg. al massimo non-intervento.

12 *shih i shêng jên* 14 *ch'ü shē*
13 *ch'ü shên* 15 *ch'ü t'ai*

[12-15] Non c'è molto accordo fra i trad. sul sig. da darsi a «*shên*» «*shē*» e «*t'ai*». || Julien: «*excès*» «*luxé*» «*magnificence*». || Strauss: «*Uebersteigen*» «*Ueberhebung*» «*Grösse*». || Carus (sec. Legge): «*extravagance*» «*exces*» «*indulgence*». || Dvořák: «*Das Uebermässige*» «*Das Ausschweifende*» «*Das Aufstrebende*». || Legge: «*excessive effort*» «*extravagance*» «*easy indulgence*». || De Harlez: «*excès*» «*prodigalité*» «*orgueil*». || Wilhelm: «*Das Hestige*» «*Das Ueppige*» «*Das Grossartige*». || Wiegner: «*puissance*» «*ri-*

chesse » « *ambition* ». || Borel: « *wellust* » « *luxé* » « *buitensporigheid* ». || « *ch'ü* » verb. neutr. = « *uscire* » diviene attivo per posiz. = « *escludere* ». Questi sostantivi (sec. Hsieh Hui), già affini tra loro, vogliono non tanto specificare tre vizi quanto accennare ad un eccesso in genere, la cui repressione (sec. Chang Hung Yang) è la sola azione permessa al non-fare taoista.

30. chien wu.

1 *i tao tso jên chu chê*

2 *pu i ping ch'iang t'ien hsia* 3 *ch'i shih hao huan*

[1-3] « *i* » non ha qui rel. causale [cfr. v. d. Gabelentz, § 702, pag. 280] (tutta la frase è in forma relativa [cfr. ibidem, § 465, pag. 196]. In alcuni testi « *chê* » relat. manca); « *i* » ha, qui, invece, val. strumentale [cfr. ibidem, § 705, pag. 281]. Si allude ai ministri che consigliano il Princ. i quali per eccesso di zelo o sogno di privato vantaggio lo spingano ad imprese bellicose. [Cfr. Mêng Tsü, Lib. 1, Lao Tsü, Cap. 68, 69]. || « *ogni azione è ricambiata* » = « *a chi mosse guerra, sarà mossa guerra* ».

4 *shih chih so ch'u* 5 *ching chi shêng yên*

[4-5] Magnifico ed espressivo dettato! || Per la funzione di « *chih so* » cfr. v. d. Gabelentz, § 527-528, pag. 218. || « *yên* » è part. finale [cfr. ibidem, § 820-826, pag. 321].

6 *ta chün chi hou* 7 *pi yu hsiung nien*

[6-7] Seg. il quadro.

8 *shan chê kuo erl i* 9 *pu kan i ch'ü Chiang*

[8-9] « *shan chê* » = « *il buono* » = « *il buon capitano* ». || « *kuo* » sta qui per un altro « *kuo* » scritto con lo stesso ideogr. ma con l'aggiunta della class. « *cuore* » n. 61 = « *risoluto* ». Cfr. Couvreur, Dict. Class., pag. 481: « *courageuse, brave, oser* ». || Julien (sec. Lü Chieh Fu) intende: « *frapper un coup décisif* » = « *vaincre les ennemis* ». || K'ang Hsi dà come

sinonimo di « kuo » = « shêng » = « vincere ». || Il Morrison, *Chin. Engl. Dict.*, lo spiega: « to overcome ». || Strauss: « *Der Gute siegt* » (così a. Legge). || Carus: « *resolutely* ». || Wilhelm: « *Der Tüchtige will Entscheidung* ». || De Harlez: « *l'homme vertueux est secourable* » (sec. Wang Pi). || Dvořák: « *der Gute ist entschlossen* ». || Borel e Grill sec. Julien. || « *erl i* » form. fin. conclus. [cfr. v. d. Gabelentz, § 642, pag. 262]. || « *i* » [9] sottintende « kuo » di [8] ed ha qui senso pregnante [cfr. *ibidem*, § 787, pag. 285].

- 10 kuo erl wu ching 12 kuo erl wu chiao
 11 kuo erl wu fa 13 kuo erl pu tê i
 14 kuo erl wu ch'iang

[10-14] In questi cap. ver. enumerativi non abbiamo che a considerare « ching » « fa » e « chiao » e la fr. « *pu tê i* » = « non poter fare a meno di.... ». || « ching » ric. anche in Cap. 32.

- 15 wu ch'iang tsê lao 16 shih wei pu tao
 17 wu tao tsao i

[15-17] I trad. sono concordi. || Strauss (sec. Julien): « *was stark geworden ist ergraut* »; (così Carus, Dvořák, ecc.). || (Più libero) De Harlez: « *un être violent déperit* ». || Lao Tsü si serve di questo dettato (cfr. *Introd.*, pag. xv) per scuorare l'azione bellica e se il capitano vi è costretto, veda almeno gli amari frutti fatui della gloria militare.

31. yên wu.

- 1 fu chia ping ch'ê 2 pu hsiang chih ch'i

[1-2] Per « fu » part. iniziale, cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 413, pag. 175. || Per « ch'ê » « definitivo » cfr. *ibidem*, § 458, pag. 192 || Per « chih » attributivo, cfr. *ibidem*, § 442, pag. 187.

- 3 wu huo wo chih

[3] « wu » = « cose, esseri » qui sta per « jên » = « uomini » o « jên chieh » = « gli uomini tutti ». || « huo » = « ognuno »; cfr.

Cap. 4 dove «*huo*» ricorre e dove Ho Shang Kung gli dà il sign. di «*ch'ang*» = «*costante*».

4 *ku yu tao chē pu ch'u ye*

[4] «*yu tao chē*» è frase relativa. [Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 465, pag. 196 e più particolarmente: § 469 a) b) aa) bb), pag. 198]. || «*pu ch'u*» = «*non vi permane*» = cioè «*non se ne cura*» ricorre altre volte nel testo.

5 *chün tsü chü tsé kuei tso* 6 *yung ping tsé kuei yu*

[5-6] «*chün tsü*» = «*il Principe*». || «*chü*» sta qui (sec. Lü Chieh Fu) per «*p'ing chü*» = «*stare in pace*» (Julien). || «*kuei tso*» = «*onora la sinistra*» = «*mette al posto d'onore il ministro che intende onorare*» (Wieger). || «*yung ping*» [6] è l'antitesi di «*(p'ing) chü*» [5] = «*in tempo di guerra*». || «*kuei yu*» è opp. a «*kuei tso*» [5].

7 *ping chē pu hsiang chih ch'i*

8 *fei chün chih ch'i* 9 *pu tê i erl yung chih*

[7-9] Tra l'uomo saggio e l'armi c'è incompatibilità naturale. || Per «*pu tê i*» Legge: «*only on the compulsion of necessity*»; cfr. Cap. 30 [13]. || In [7] è la rip. di [2].

10 *t'ien tan wei shang*

12 *erl mei chih chē*

11 *shêng erl pu mei*

13 *shih lo sha jên*

[10-13] «*tan*» = «*calmo*» il De Harlez lo rende per: «*douceur, absence de gout piquant*». || «*mei*» [11-12] è verb. attivo per posizione; «*trovar bello*» dopo «*mei*» sottintendi «*chih*». || Per «*erl*» avversativo cfr. v. d. Gabelentz: op. cit. § 634, pag. 250. || Per tutto [13] cfr. Mêng Tsü, Lib. 10.

14 *fu lo sha jên chē* 15 *pu k'o tê chih yü t'ien hsia i*

[14-15] Il Prin. è portato naturalmente ad amare la guerra: ma questo sentimento può degenerare in tirannia. || «*tê chih yü*» = «*realizzare i propri desideri in*». [Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 290] e Mêng Tsü, Lib. 1.

- 16 *chi shih shang tso* 18 *p'ien Chiang chün ch'u tso*
 17 *hsiung shih shang yu* 19 *shang Chiang chün ch'u yu*

[16-19] «*shang*» = «*onorare*» «*preferire*». || La sinistra (*tso*) era secondo gli usi dell'antica Cina la parte che portava fortuna e la destra (*yu*) quella che portava sventura. || WIEGER: «*De par les rits, on met à gauche les êtres fastes et à droite les êtres nefastes*». || GRILL richiama, per l'importanza che aveva la «*sinistra e la destra*» in pace e in guerra sec. la cerimonia tradizionale, al «*Liao hió*» e al De HARLEZ, pag. 93. || «*p'ien Chiang chün*» = «*il comandante in seconda*», l'aiutante del Generale in capo: «*shang Chiang chün*».

20 *yên i sang li ch'u chih*

[20] «*yên*» = «*shih-wei*» «*perciò*». || Per la funz. di «*i*» in q. punto [cfr. v. d. GABELENTZ, op. cit. § 702, pag. 281]. || «*sang li*» = «*rito funebre*» || «*ch'u*» ha qui senso attivo = «*collocare*».

- 21 *sha jên chung to* 23 *chan shêng*
 22 *i pei ai ch' i chih* 24 *i sang li ch'u chih*

[21-24] «*chung to*» è un complesso stabile = «*moltitudine*»; si potrebbe aggiungere un «*ché*» relativo in fondo a [21]. Il Cap. 31 sec. gli edit. ufficiali del testo e del comm. di WANG PI, pubbl. nel 1765, sarebbe in più parti intermesso di glosse.

32. *shêng tê.*

- tao ch'ang wu ming* 2 *p'u sui hsiao*
 3 *i' ien hsia pu kan ch'ên*

[1-3] Per la innominabilità del Tao cfr. LAO TSŪ, Cap. 1. 5. 14. 25. || «*p'u*» (non «*po*» com. scriv. JULIEN) sec. lo STRAUSS = «*ἀπλοτης*». || Alc. testi inv. di «*pu kan*» hanno «*pu nêng*» (cfr. WIEGER, op. cit., ha «*mo nêng*», pag. 40). || «*ch'ên*» = «*ministro*» ha qui sign. verb. passivo per posiz. [Cfr. v. d. GABELENTZ: op. cit., § 322. 1, pag. 139]. ||

Julien: « *subjuger* ». || Strauss: « *dienstbar zu machen* ». || Legge: « *deal with* (one embodying) *it as a minister* » (= *MacLagan*). || Carus: « *nor dear to suppress it* ». || De Harlez: « *ne peut se l'assujettir* ». || Dvořák: « *ihm den Minister zu machen* » (= *ihm zu dienen*). || Borel: « *niet te onderwerpen* ». || Wilhelm: « *sie als blosses Mittel zu verwenden* ». Intendi che il *tao* concilia in sè le antitesi di piccolo e di grande pervadendo tutto con la sua azione.

4 *hou wang jo nêng shou* 5 *wan wu chiang tsü pin*

[4-5] « *jo* » [Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 606, pag. 249]. || « *chiang* » cfr. *ibidem*, § 1246, pag. 466]. || « *tsü* » = « *tsü jan* ». || « *pin* » = « *sottomettersi* ». Intendi se i Reg. aderissero al *tao* ogni cosa diverrebbe spontaneamente la loro collaboratrice. || Wilhelm: « *so stellten sich alle Geschöpfe als Gaste zur Seite* ».

6 *t'ien ti hsiang ho* 7 *i chiang kan lu*

[6-7] « *hsiang ho* » = « *d'accordo* ». || « *i* » è qui non strumentale ma espr. lo scopo, la causa. [Cfr. Wiegner, *Chin. Écrit.*, pag. 80, n. 49, III]. || « *chiang* » « *cadere* » (causativo) = « *far cadere* ».

8 *min mo chih ling erl tsü chün*

[8] Not. « *chih* » anteposto [cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 343 I; pag. 146].

9 *shih chih yu ming*

[9] Cfr. Cap. 1. || « *chih* » = a « *san* » Cap. 28, [19]. || È il principio delle esteriorizzazioni del *tao* le cui singole forme si cristallizzano poi per noi nel simbolo del nome. || De Harlez (sec. Wang Pi e Tê Ching): « *il y eu alors des noms* » e ann. « *Le nom est pour le Chinois la designation de la nature* ».

10 *ming i chi yu fu i chiang chi: chih*

[10] « *chi* » part. per contrassegnare il perfetto [cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1258, pag. 462]. || Per « *i chiang* » cfr. *ibi*.

dem, § 1246, pag. 460]. Julien sed. C. e Pi Shêng) crede che « *chih chih* » « *seppe fermarsi* » si rif. non al tao ma all'uomo. I trad. non vanno per ciò d'accordo. || Legge: « (men) *can know to rest in it* ». || Julien: « *il faut se savoir retenir* ». || De Harlez: « *doivent savoir conserver leur condition* ». || Strauss: *so wolle man auch anzuhalten wissen* (così Dvořák, Wilhelm, Borel). || Grill: « *so wird (sollte) man es wohl auch (in seinem Wert) erkennen (chih) und dabei beharren (chih)* ».

II *chih chih so i pu tai*

[11] « *so i* » = « *per ciò* ». [Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 539, pag. 225 e Wieger, *Chin. Écrit.*, pag. 48, n. 28], « *pu tai* » il Wieger lorif. al tao: « *non ha rischio (d'esaurirsi)* ».

12 *pi tao chih tsai i' ien hsia*

13 *yu ch'uan ku chih yü Chiang hai*

[12-13] « *pi* » = « *confrontare* ». || Not. « *chih* »! Il rapporto fra il tao e il mondo ecc. || sec. Wang Pi il senso è: « come l'acqua va al mare così il tao va al mondo ». Si può anche int. che gli esseri ritornano al tao come le acque ritornano al mare fuori del quale vennero assorbite.

33. *plen tē*.

1 *chih jên ch'ê chih* 2 *tsū chih ch'ê ming*

[1-2] Per « *tsū* » antepost. cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 342, pag. 145]. || Not. la diff. tra « *chih* » = *saggezza* (pratica) e « *ming* »: « *saggezza* » (superiore). Cfr. Han Fei Tsū, Lib. 7.

3 *shêng jên ch'ê yu li* 4 *tsū shêng ch'ê ch'iang*

[3-4] Fa parall. con [1-2]. || « *yu li* » è meno forte di « *ch'iang* »; cfr. il nostro « *aver forza* » (materiale) ed « *esser forti* » (morale). || Grill (esagera!): « *ist stark.... ist ein Held* ». || Cfr. la cit. in Huai Nan Tsū, Lib. 7.

5 *chih tsu chē fu* 6 *ch'iang hsingchē yu chih*

[5-6] « *yu ch'ih* » = « aver carattere ». || Alcuni: = « volontà di ragg. lo scopo ». (Dvořák e De Harlez [sec. Wang Pi]).

7 *pu shih ch'i so chē chiu* 8 *ssü erl pu wang chē shou*

[7-8] « *pu shih ch'i so* » = (lett.) « non perdere il suo posto », cioè: « contentarsi della destinata condizione ». || Julien (sec. E.) interp. « *so* » = « natura »: « *qui ne s'écarte (!) point de sa nature* ». || De Harlez: « *qui ne porte point sa vues au-dessus de ses forces* ». || Dvořák: « *Wer seinen Ort nicht verfehlt* ». || Borel (sec. Julien): « *van zijn essentieele natuur afwijkt* ». || Grill (dà un senso a cui Lao Tsü non ha mai pensato): « *Wer seinen Posten nicht* (leichtsinngig oder feig) *im Stich lässt* ». Il vero senso taoista è più semplice: « contentarsi della propria sorte perchè contentezza è ricchezza ». Per la fac. di adattamento del Taoista cfr. Lieh Tsü, Lib. 8; Chuang Tsü, Lib. 6. 14. 26, e per il suo non logoramento cfr. Lao Tsü, 10. 12. 13. 44. 52; Chuang Tsü, Lib. 3 15. 19. 24. || Il Cinese mette il « durare a lungo » tra « *Le 5 fortune* » « *Wu Fu* » che sono: 1° « *shou* » « longevità », 2° « *fu* » « ricchezza », 3° « *kang ning* » « pace e serenità », 4° « *yu hao tê* » « l'amore per la virtù », 5° « *kao chung ming* » « una bella fine ». [Cfr. Mayers, Chin. Read. Man., Part II, n. 123]. || Per « *ssü erl pu wang* » « morire e non perire » cfr. Cap. 10. Qui è chiaro l'accento (sec. il Wiegner) alla sopravvivenza cosciente del Taoista.

34. jên ch'êng.

1 *ta tao fan hsi*

2 *ch'i k'o tso yu*

[1-2] Per « *ta tao* » cfr. Cap. 18. || « *fan* » = « inondare, allagare ». [Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 470]. || Dopo « *k'o* » sottin. lo stesso « *fan* ». Esprime il concetto dell'onnipresenza del tao nelle cose create.

3 *wan wu shih chih i shêng*

4 *erl pu tsü*

[3-4] « *shih* » = « guardar ad uno con fiducia ». [Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 300]. || « *i* » ha, qui, senso finale =

« *a fine di* ». [Cfr. Wieger, *Chin. Ecrit.*, pag. 80, n. 49, III].
 || « *pu ts'ü* » = « *non ricusarsi* ». || La frase ricorre in Cap. 2. ||
 Ogni creatura intuisce nel tao la prima ragione della sua esistenza: quindi è come una speranza incessante che da queste gli si rivolge e che il tao sempre accoglie.

5 *kung ch'êng pu ming yu*

[5] « *kung ch'êng* » = « *a lavoro compiuto* » ricor. altre volte nel testo. Cfr. Cap. 2. || « *pu ming yu* » = « *non nomina ciò suo* » cioè se ne distacca. Cfr. Cap. 51.

6 *ai yang wan wu*

7 *erl pu wei chu*

[6-7] « *ai* » ha qui sign. avverbale = « *con amore* ». || Così legge anche Ho Shang Kung. || Wang Pi ha inv. « *i yang* » = « *veste e nutrice* ». || Wang Ch'ing ha: « *i pei* » = « *veste e copre* ». || Legge (sec. Wang Ch'ing): « *it clothes all things as with garment* ». || « *pu wei chu* » = « *non parla da signore* » (sulle cose da lui create). Cfr. cap. 51. « *shêng erl pu yu* » = « *le crea e non se l'appropria* »: [sogg. è « *hsüan tê* » = « *la virtù trascendentale* », ecc.].

8 *ch'ang wu yü*

9 *k'o ming yü hsiao*

[8-9] Tutto [8] ric. in Cap. 1. || Lao Ts'ü ha visto sempre nell' « *aver voglie* » il maggiore impedimento al riconoscimento del tao, per l'uomo. || Grill prop. di leggere per « *yü hsiao* » « *hsiao yü hsiao* » non nel senso di « *piccolo* » ma che non sa far nulla di se stesso (cfr. pag. 157). || Wieger: « *comme diminué* ». || Legge: « *it may be named in the smallest things* ». || Dvořák: « *kann er unter den kleinen genannt werden* ». || De Harlez: « *on peut lui donner un nom au point de vue de son infime subtilité* ».

10 *wan wu kuei yên*

13 *shih i shêng jên*

11 *erl pu wei chu*

14 *chung pu wei ta*

12 *k'o ming wei ta*

15 *ku nêng ch'êng ch'i ta*

[10-15] Cfr. per [10] Cap. 16. || « *yên* » form. consecutiva. || « *chung* » (sec. Julien) = « *jusqu'à la fin de sa vie* » qui

invece è rinforzo di negazione (« chung pu » = « wan pu » e simil.) = non.... affatto ». || In Wang Pi manca « shêng jên » perchè rifer. il passo al « tao »: « i ch'i chung pu tsü wei ta » per [13-14] || [15] è ripor. in Cap. 63.

35. jên tē.

1 chih ta hsiang

2 t'ien hsia wang

3 wang erl pu hai

4 an p'ing t'ai

[1-4] Cfr. Introd., pag. xxix. || Grill trad. « chih » = « andern vorhält » (?). || Tutti gli altri int. « tenere in sè, somigliare ». || « ta hsiang » cfr. « ta tao », Cap. 34. || Grill, ved. analogia con il div. « Bild » di Meister Eckart (1260-1327) e di Tauber (1300-1361). || Cfr. Cap. 14, 11. Il senso è che: « chi ha saputo imprimere e conservare in sè l'orma del tao è da tutti ricercato (« wang » = vanno [a lui]). Cfr. Cap. 22. || Sec. Lieh Chieh Fu « an » « p'in » « t'ai » [4] espr. un crescendo nell'idea del riposo spirituale. || « pu hai » = « non danneggia » = espr. la volenterosa inclinazione del tao per tutto ciò che gli si vuole unire. = « pu ts'ü », Cap. 34.

5 lo yü erl

6 kuo ko chih

[5-6] « yü » è qui copulativo [cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 769, pag. 301]. || Per l'usura del gusto sopra i sensi cfr. Cap. XII. || « kuo » ha, qui, valore di participio = « passante » [cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 363, pag. 153]. || « chih » = « fermarsi ». || Legge intercala « for a time ».

7 tao chih ch'ü k'ou

8 t'an hu ch'ü wu wei

[7-8] Tutto il [7] = « ciò che esce dalla bocca del tao » cioè: « la sentenza ». || In qualche testo c'è addirittura « yén » « parola ». || Julien: « lorsque le tao sort de notre bouche » (così Strauss, Borel, Carus, Dvořák, ecc.). || « t'an » « insipido ». Cfr. Cap. 20. Musica e cibi prelibati sono per i volgaristi più saporiti della sentenza del tao, della parola che ci dice. || Cfr. per la struttura della frase italiana in [8] « il suo voler piacermi » di Dante, Div. Comm., Par., canto IX.

9 shih chih pu tsu chien

10 t'ing chih pu tsu wên 11 yung chih pu k'o chi

[9-11] « pu tsu » « non basta » = « non è degno » « non merita » [cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 813]. || Julien lo crede equiv. a « pu k'o ». || Strauss: « ihn anschauen genügt dem Gesicht, dem Gehör nicht ». || Wilhelm: « siehst nichts Sonderliches, hörst.... ». || Legge: « not worth to being looked at.... » || [11], forma il contrasto tra effetto transitorio (gusto) e qualità genuina (spirito). || In « pu k'o chi » è espressa l'eternità della forza del tao.

36. wei ming.

1 Chiang yü hsi chih 2 pi ku chang chih

[1-2] « Chiang » [Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1246, pag. 460]. || « hsi » = « chiudere, respirare, ispirare » qui = « contrarre » [cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 453]. || « ku » Julien trad. (come ha fatto in Mêng Ts ŭ, Lib. I, 90, 2 e II, 84, 5) « de l'origine »; qui basta il senso di « certamente » [« pi ku » = « certo bisogna »]. || Alcuni intendono in senso riflessivo, per es. Strauss, Carus. Meglio il senso ipotetico per la presenza di « pi ku ». [Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1227-1228, pag. 453]. Anche « chih » dopo « hsi » e « chang » può confortare questa accettazione attiva [malgrado v. d. Gabelentz, op. cit., § 429, pag. 181] (così anc. il Dvořák, Grill, Borel, ecc.).

3 Chiang yü jê chih 6 pi ku hsing chih
4 pi ku ch'iang chih 7 Chiang yü t'o chih
5 Chiang yü fei chih 8 pi ku yü chih

[3-8] Lao Ts ŭ ha già avvertito che al massimo della tensione subentra necessariamente il rilasciamento. Cfr. anche Cap. 44 « to ts'ang hou wang » « chi molto accumula, dopo lo perde ».

9 shih wei wei ming

[9] La scienza superiore (wei ming) consiste nel saper riconoscere e nel sapersi servire di questa regola naturale. Han Fei



Ts ŭ, cit. nel Lib. 12, [1-2], [3-4], [7-8], in [7] ha invece di « t'o » « ch'ü ». || Dvořák (sec. lo Strauss): « *Verborgenes (wei) wird klar* ». || Julien: « (une doctrine à la fois) *cachée et éclatante* ». || Meglio De Harlez: « *est ce qu'on appelle l'intelligence du mystérieux* ». || Borel: « *Dit noem ik een vage, en (tegelijk) keldere leer* ». || Carus: « *This is an explanation of the secret* » (congiunge col seg.). || Wieger: « *voilà la lumière subtile* ». || Legge: « *Hiding the light* (of his procedure). || Grill: « *Das heisst Beleuchtung einer verborgenen Wahrheit* ».

10 *jou jê shêng kang ch'iang*

[10] Cfr. Cap. 43. 76. 78.

11 *yü pu k'o t'o yü yüan* 12 *kuo chih li ch'i*
13 *pu k'o i shih jên*

[11-13] Lao Ts ŭ predica la necessità del segreto in cose d'alta importanza; e porta l'esempio del pesce che se esce dal fondo (yüan) vien preso. Così sarebbe stolto mostrare le proprie armi alla gente prima della guerra. || Alcuni intend. « *li ch'i* » (cfr. Cap. 57) « *mezzi di benessere* » invece che « *armi* » (lett.: *acuti utensili*). Cfr. Chuang Ts ŭ, Lib. 10, rip. [11-13] e Han Fei Ts ŭ, Lib. 12, varia: « (*shên*) yüan », e invece di « *kuo* » ha « *pang* » (Grill) ciò che del resto non muta il sign. delle parole. || « *i* » [13] ha qui senso *pregnante* e non va congiunto a « *k'o* » [cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 717, pag. 285].

37. *wei chêng.*

1 *tao ch'ang wu wei* 2 *erl wu pu wei*

[1-2] Cfr. per « *l'attivo non-fare* » del tao, Lao Ts ŭ, cap. 63; Chuang Ts ŭ, Lib. 25 e il mio art. nel *Marzocco*, n. 28 1924: « *Il Non-fare di Lao Ts ŭ* ». || Strauss (vago!): *Tao ist ewig ohne Thun und doch ohne Nicht-Thun*. || Legge: « *The Tao in its regular course (ch'ang) dass nothing (for the sake of doing it)* ». Cfr. anche Lao Ts ŭ, 3. 48; Chuang Ts ŭ, Lib. 25.

3 *wang hou jo nêng shou* 4 *wan wu chiang tsü hua*

[3-4] Tutto [3] è ripetizione del Cap. 32 [4] così il [4] di 32 [5].
 || Julien intende «hua» = «se convertir» (così De Harlez). || Wang Pi ha in [3] un «chih» finale, oggetto di «shou». || Strauss: «umwandeln», || Dvořák: «sich ändern». || Wilhelm: «sich gestalten».

5 *hua erl yü tso* 6 *wu chiang chên chih*

[5-6] «yü tso.» = «i desideri si fanno» «sorgono». || «chên» «reprimere» aiuta a comprendere il senso di «tso».

7 *i wu ming chih p'u*

[7] Cfr. Cap. 16. || «wu ming» espr. il disinteresse del tao (p'u); il nome è simbolo d'ambizione, ecc.

8 *wu ming chih p'u* 9 *i chiang pu yü*

[8-9] Cfr. Chuang Tsü, Lib. 25: «wu ming ku wu wei». || «i» = «anche». || «chiang pu», lett.: «non vi sono per essere....». || Julien int. «chuang» = «pi» = «il faut» (sec. il suo Mêng Tsü, I, 11. 7). Cfr. Lao Tsü, Cap. 35.

10 *pu yü i ching* 11 *t'ien hsia chiang tsü chêng*

[10-11] Julien (sec. E.) costr. [10] «i pu yü ching» = «par le non-désirer (on) devient calme» ma non ce n'è bisogno perchè «i» («i» enfatico) si trova anche dopo l'oggetto con lo stesso valore. || W. P. ha «ting» «stabilire» inv. di «chêng». [Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 709, pag. 283]. || Per «tsü» oggetto anteposto al verbo [cfr. ibidem, § 342, pag. 145 e Julien, Synt. Nouv., part. I, pag. 147-149].

38. *lun tê.*

1 *shang tê pu tê* 2 *shih i yü tê*

[1-2] «shang tê» = «Tao». || Per E. di Jul. sign. «la virtù antica». || Wiegner: «ce qui est supérieur à la vertu du Prince». || Julien: «les hommes d'une vertu supérieure». || De Harlez int. «tê» in senso verb. [Cfr. v. d. Gabelentz,

op. cit., § 300-302]. || E. di Jul. in senso rifless. = «*pu tsü tē*» «non si riguardano come virtuosi». || Wieger trad. «*n'agit pas*». || Julien: «*ignorent leur vertu*». || Strauss: «*Hohe Tugend ohne Tugend*», [così il Carus e il Dvořák]. || De Harlez: «*ne se croit pas vertu*». || Wilhelm: «*Das hohe Leben sucht nicht sein Leben*». || Borel: «*De hoogste Deugd (Teh) is geen Deugd*». || Legge: «(those who) possessed in a highest degree the attributes (of the Tao). || a «*pu tē*» [1] fa riscontro «*yu tē*» [2]. || Wieger (parafrasa): «*mais conserve en soi la vertu a l'état d'immanence*». Del resto il Cap. 38 è dichiarato dal Giles: «*hopeless*», asserzione ribattuta dal Legge [cfr. Chin. Review, pag. 204-206]. (Cfr. Ssü Ma Ch'ien, Shih Chi, Lib. 122).

3 *hsia tē pu shih tē* 4 *shih i wu tē*

[3-4] «*hsia tē*» = «le virtù confuciane». || Wieger: «*ce qui est inférieur à la vertu du Prince*». || «*pu shih tē*» chi non la perde mai di vista è il confuciano che non ne possiede la sostanza. || Wilhelm ricorda S. Marco, 8; VIII, 75. || Legge: «(Those who) possessed in a lower degree those attributes (sought how) not to lose them and therefore they did not possess them in fullest measure». || E. di Julien inten.: «tutto ciò che posson fare è di non perdere la loro virtù». || Su Tsü Yu: «gli uomini di merito inferiore si sforzano di acquistarla» (Julien, pag. 139). Stranisce questa diversità di interpretazione. Il senso vero è che: la vera virtù non si pompeggia e la falsa mette sempre in vista se stessa.

5 *shang tē wu wei erl wu i wei*

6 *hsia tē wei chih erl yu i wei*

[5-6] Anche qui per «*wu i wei*» e «*yu i wei*» i trad. non vanno d'accordo. || Julien: «*sans y songer*».... «*avec intention*». || Strauss: «*es ist ihr um's Thun*».... «*es ist ihr nicht um's Thun*». || De Harlez: «*comme si elle n'agissait point*».... «*prétend à ce qu'elle fait*». || Carus: «*without pretention*».... «*makes pretention*». || Dvořák: «*hat nicht warum zu thun*».... «*hat warum zu thun*». || Wilhelm: «*ist.... ohne Absicht*».... «*hat Absichten*». || Borel: «*er (expres) iets voor te doen*».... «*en doet (alles) met opzet*». || Grill: «*hat keinen äusseren*

Beweggrund » « *bezielt etwas* ». || Legge: « *had no need to do anything* » « *had need to be so doing* ». || Giles: « *does nothing* » « *is nothing which it does not do* ».

7 *shang jên wei chih erl wu i wei*

8 *shang i wei chih erl yu i wei.*

[7-8] Segue l'antitesi. Cfr. [5-6]. L'idea di Lao Tsŭ è: « ciò che è al disopra della schiettezza umana (= Tao) si comporta spontaneo ed inconscio e ciò che è al disopra della equità confuciana (« i ») è artificioso e falso. || Not. bene il correlativo « *shang jên* » = « *shang tê* » e « *shang i* » = « *hsia tê* ». || Strauss: « *Hohe Menschenliebe thut und es ist ihr nicht um's Thun, hohe Gerechtigkeit ecc.* » del resto il senso e la struttura delle frasi corre parallelo a [5-6].

9 *shang li wei chih erl mo chih ying*

10 *tsê jang pei erl jêng chih.*

[9-10] Qui Lao Tsŭ vuole esprimere la cieca violenza inerente ai palliativi confuciani che trasmoda in coercizione vera e propria. L'equità conf. parla per mezzo del rituale (*li*) agli uomini che se non vi consentono (*mo chih ying*) allora ve li astringe la forza (*jêng chih*). Qui, per caratterizzare questa intransigenza, ha il Maestro una frase pittoresca in (*jang pei*): è l'atto di chi « *si ribocca le maniche* » per la lotta.

11 *ku shih tao erl hou tê* 13 *shih jên erl hou i*

12 *shih tê erl hou jên* 14 *shih i erl hou li*

[11-14] Cfr. Chuang Tsŭ, Lib. 22, 1, che rip. fino a tutto [16], con breve lacuna. || Han Fei Tsŭ, ha dopo « *hou* » ripetuto « *shih* » ciò che trasforma il sign. Lao Tsŭ è qui nettamente contro le istituzioni conf. e in favore di un ritorno alla schiettezza naturale. Cfr. Cap. 18. 19; Chuang Tsŭ, Lib. 8. 9. 10. 22. 31. 32.

15 *fu li chê chung hsin chih po* 16 *erl luan chih shou*

[15-16] « *po* » Julia: « *écorce* ». || Strauss: « *Aus-senseite* ». || Carus: « *semblance* ». || De Harlez: « *ce*

qu'il y a de moindre ». || Wilhelm: « Dürftigkeit ». || Dvořák: « dünner Ueberzug ». || Borel: « de schors ». || Grill: « Schein ». || « shou » è parall. a « po ». Il senso è che: « tutta questa artificiosità conf. comincia dalla perdita del tao e declina giù giù fino a rimedi peggiori del danno, che sono i più cupi gravami per l'uomo come sono anche la minima parte della sua sincerità. Cfr. Cap. 17. 24.

17 *ch'ien chih chē tao chih hua* 18 *erl yü chih shih*

[17-18] Not. il parall. con [15-16]. || I trad. non son d'accordo per « *ch'ien chih chē* » che equivale qui a: « conoscenza del passato » condensata nei classici che sec. Confucio era « il fiore del tao » (qui non nel sign. taoista). Cfr. Lao Tsū, Cap. 27; Chuang Tsū, Lib. 9. 10. 29. || Julien: « le faux savoir ». || De Harlez: « savoir avant tout autre ». || Strauss: « Das äusserliche Wissen ». || Carus: « Traditionalism ». || Legge: « swift apprehension ». || Wilhelm: « Vorbedacht ». || Borel: « schijn-weten ». || Maclagan: « prior knowledge ». || Grill: « Das Sichauskennen in den äusserlichen Formen ».

19 *shih i ta chang fu*

20 *ch'u ch' i hou pu ch'u ch' i po*

21 *chü ch' i shih pu chü ch' i hua*

22 *ku ch'ü pi chü ts'ü*

[19-22] « *ta chang fu* » = « *chün tsü* ». || [20] e [21] si muovono in antitesi. || « *hou* » è contrapp. a « *po* » e « *shih* » a « *hua* ».

39. *fa pên.*

1 *hsi chih tê i chē*

[1] Per « *i* » cfr. Cap. 42. || « *tê i* » = « ottenere unità » = « unione nel tao ». || Cfr. Legge: « The One » = « The Tao ». || Rifer. al Saggio è = a « *hsüan l'ung* » [cfr. Cap. 58] = « unione mistica ». || De Harlez (sec. Wang Pi e Tê Ching): « *i* » sarebbe = a « *chi* » = « apice ». || Wieger: « simplicité primitive ».

2 t'ien tê i i ch'ing

[2] Il 2° «i» va inteso non come fa il Dvořák nel senso di «per» [= lat. «ad»] ma di strum. il cuiogg. è il «tê i» antec. [cfr. v. d. Gabelentz, § 709, pag. 283] = «con l'avere ottenuta l'unità»: || Strauss: «Der Himmel kriegte Einheit, damit Glast». || Inv. Dvořák: «erhielt die Einheit um klar zu sein». || Borel: (meglio): «die puur is door de Eénheid».

3 ti tê i i ning

4 shên tê i i ling

[3-4] «ning = riposo». || Julien trad. [4]: «les esprit sont doués d'une intelligence divine». || Legge: «spirits with powers by it (Tao) supplied». || De Harlez: «par leur nature intellectuelle». || Dvořák: «um intelligent zu sein». || Carus: «minds souls procure». || Borel: «....spiritual zijn». || Wilhelm: «Die Geister sind wirkend». || Wieger: «l'action génératrice universelle (shên) son activité (ling)».

5 ku tê i i ying

[5] Cfr. Cap. 23 [3].

6 wan wu tê i i shêng

7 hou wang tê i i wei t'ien hsia chêng

8 ch' i chih chih i ye

[6-8] Il passo non offre diff. || Julien trad. «chêng» = «modèle». || Grill (intende in senso verb.): «Das Reich in Ordnung zu erhalten» (ma «wei» avverte che bisogna prender «chêng» in senso nominale). Alcuni non comprendono qui la funzione di «wei» = «essere, costituire». || Strauss: «um der Welt das rechte Maas zu geben». || Carus: «as models installed». || De Harlez: «par le gouvernement du monde». || Wilhelm: «das Richtmaas der Welt». || Borel: «het voorbeeld der wereld» || [8] lett.: «(questo) è (l'effetto) del suo raggiungere l'uno».

- | | | | |
|----|------------------------------|----|-----------------------------------|
| 9 | <i>t' ien wu i ch' ing</i> | 16 | <i>ch' iang k' ung chieh</i> |
| 10 | <i>ch' iang k' ung lieh</i> | 17 | <i>wan wu wu i shêng</i> |
| 11 | <i>ti wu i ning</i> | 18 | <i>ch' iang k' ung mieh</i> |
| 12 | <i>ch' iang k' ung fa</i> | 19 | <i>hou wang wu i kuei</i> |
| 13 | <i>shên wu i ling</i> | | [<i>kao erl wu i wei chêng</i>] |
| 14 | <i>ch' iang k' ung hsieh</i> | 20 | <i>ch' iang k' ung chüeh</i> |
| 15 | <i>ku wu i ying</i> | | |

[9-20] «*wu i*» = «*wu so i*» = «non avere ciò per cui» [cfr. Mêng Ts ŭ, Lib. I, 1: «*ch' iang yu i li....*» = «avrà ciò per cui tu trarrai profitto....». || «*ch' iang k' ung*: = «sarei per temere». [Cfr. v. d. Gabelentz, § 723, pag. 286]. || «*lieh*» [10] = «spezzarsi». § Nei cap. ver. [10-20] osserva il senso causale del sogg. che si compl. nel verbo:

- 21 *ku kuei i ch' ien wei pên* 22 *kao i hsia wei chi*

[21-22] Tanto più è viva in noi la coscienza che l'esistenza di ogni cosa si fonda sull'unione di questa col *t a o* tanto più l'animo nostro si sentirà disposto ad umiltà. Cfr. Cap. 40 e Ch u a n g T s ŭ, Lib. 24.

- 23 *shih i hou wang* 24 *ts ŭ wei ku kua pu ku*

[23-24] I Reg. buoni sanno di adeguarsi al *t a o*, facendosi umili quando parlano di sè. Cfr. Cap. 42.

- 25 *ts' ŭ ch' i i ch' ien wei pên ye* 26 *fei hu*

[25-26] Not. «*i ch' ien wei pên*». || [26] è formula interrogativa = «non è così?».

- 27 *ku chih shu y ŭ wu y ŭ*

[27] Questo passo trova pareri discordi. Si tratta forse di una glossa: non è stato inteso bene il sen. di «*chih*» che per H s i e h H u i è superfluo e per H o S h a n g K u n g = «finire, compiere». || *shu*» = «alcuni» «pezzi» «numero». Vuol dire: che i pezzi del carro pure esistendo di per sè non fanno il carro finchè mancano di quella unità che raggruppandoli ne fa il carro vero

e proprio. || De Harlez (in modo strano): « *quand on sait apprécier la grandeur et l'infériorité* », cioè: quando uno ha il carro o no, indice di ricchezza e del suo contrario. || Julien: « *quand vous décomposez un char, vous n'avez plus de char* ». || [Ho Shang Kung ha « *ch'ê* » invece di « *yü* »]. Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 12. || Carus ricorda a prop. la leggenda del buddista di Nāgasena. || Strauss: « *fertige Wagenstücke sind kein Wagen* ».

28 pu yü lu lu ju yü

29 lo lo ju shih

[28-29] Si rif. ai Reg. || Julien: « (Le Sage) *ne veut pas être estimé comme le jade, ni méprisé comme la pierre* ». || Strauss: « *Wer nicht will hochgeschätzt werden wie Nephrit, wird gering geschätzt wie ein Stein* ». || De Harlez: « *on ne désire ni la prééminence du jade ni la vileté de la pierre* ». || Wiegner: « *n'estimant pas les uns (i sudditi) précieux comme jade et les autres vils comme cailloux* ».

40. ch'ü yung.

1 fan chê tao chih tung

[1] « *tung* » espr. l'idea del mov. di ritorno [cfr. Cap. 25]. || De Harlez: « *Retourner à son origine c'est ce que fait faire le Tao* ». || Legge: *The movement of Tao, By contraries proceeds*.

2 jê chê tao chih yung

[2] Per « *yung* » cfr. Cap. 4. 35. || Julien: « *fonction* » (così Borel). || Strauss: « *Gepflegnis* ». || De Harlez: « *manière d'agir* ». || Carus: « *force* ». || Dvořák: « *Be-thätigung* ». || Wilhelm: « *Äusserungsart* ». || Wiegner: « *.... l'effet que produit en eux leur conformation au Principe* ».

3 t'ien hsia wan wu shêng yü yü 4 yü shêng yü wu

[3-4] « *yü* » = « *l'essere semplice* » il primo passo concreto del tao verso la sua esteriorizzazione che è sua mèta. || « *wu* » = tao [cfr. Cap. 14].

41. t'ung i.

- | | |
|-----------------------|---------------------|
| 1 shang shih wên tao | 4 jo ts'un jo wang |
| 2 chin erl hsing chih | 5 hsia shih wên tao |
| 3 chung shih wên tao | 6 ta hsiao chih |

[1-6] «wên» = «ascoltare, sentir parlare». || «shih» ([1] shang shih, [2] chung shih, [6] hsia shih) non va preso nel senso di «gran dottore» ma = di colui (shang shih) che è capace d'intendere il tao in grado supremo. || Per la funz. di «erl» dopo «chih» cfr. v. d. Gabelentz, § 636, pag. 261. || «ts'un» [4] = «preservare, mantenere». || «jo.... jo» ha senso alternativo: il sec. (chung shih) esprime già una certa titubanza nella sua dedizione al tao. || Il terzo (hsia shih) se la ride del tao, perchè non arriva neanche a concepirlo. || «ta» ha qui senso avverbale [cfr. v. d. Gabelentz, § 384, b), pag. 161].

7 pu hsiao pu tsu i wei tao

[7] L'ipot. è sorretta da «pu.... pu» = «(se) non.... non». [Cfr. v. d. Gabelentz, § 396, pag. 169]. || Not. «tsu i wei» = «basterebbe ad essere....». La ragione per cui il profano ne ride, risiede, non solo nella sua lontananza dal tao ma anche nell'impronta fuori del comune che il tao conferisce ai suoi seguaci.

8 ku chien yên yu chih

[8] «chien yên» = «parole stabilite» = «proverbio». || «yu chih» = «l'hanno, lo dicono» si trova spesso nei testi classici in forma interrogativa «yu chu» = «yu chih hu» = «c'è? non è vero?». [Cfr. v. d. Gabelentz, § 761, pag. 298].

- | | |
|-------------------|---------------------|
| 9 ming tao jo mei | 10 chin tao jo t'ui |
| 11 i tao jo lei | |

[9-11] Il massimo grado di avvicinamento al tao è espresso in maniera che ha del paradosso: è una specie di «via negationis ad Deum» capovolta. || Ho Shang Kung int. «i» [11] = «ta» = «grande». || «lei» Julien: «homme vulgaire». ||

Strauss: «*wie ungeschlacht*». || De Harlez: «*bas et commun*». Cfr. Cap. 38.

12 shang tē jo ku 13 t'ai pai jo ju
14 huang tē jo pu tsu

[12-14] «*ku*» = «*valle*». Cfr. cap. 00. || «*pai*» = «*bianco*» qui per estens. = «*candore*»: «*ju*» è il contrario. || Julien: «*opprobre*». || Strauss: «*Wie voll Mal'*». || De Harlez: «*comme un objet honteux*». || [14] cfr. Lieh Tsū, Lib. 2, dove son rip. [12-13] solo inv. di «*huang*» = «*esteso*» ha «*shēng*» = «*florido*». || «*pu tsu*» = «*insufficiente*».

15 chien tē jo t'ou 16 chih chēn jo yū

[15-16] Sec. A. di Julien: «*t'ou*» = « *paresseux, depourvue de zèle*» inv. = «*furtivamente*». || Julien: «*dénué d'activité*» || Strauss: «*wie im Schwanken*». || De Harlez: «*comme perdue, enlevée*». || Dvořák: «*wie schlaf*». || Wilhelm: «*erscheint wie verstohlen*». || Borel: «*zij die (vast) gegrondveste deugd hebben, zijn (laag) als lui*». || Carus: «*seems not alert*». || Grill: «*wer festen Charakter ist, der soll leichtfertig sein*» (?). || Legge: «*seems but poor and low*». || Wieger: «*se donne l'air de l'incapacité*». || La vera virtù non mostrandosi quale essa è veramente, ha qualcosa di furtivo nell'aspetto. [16] «*chih chēn*» = «*la vera verità*» = «*dirittura*». || Julien (così a. il Borel) li prende come due agg. sep.: «*l'homme (?) simple et vrai*». || Strauss: «*Wer acht an Glauben*». || Carus: «*The purest chastity*». || Dvořák: «*Reelle Sittlichkeit*». || Grill: «*wer von bewährten Treue.....*» || Per «*yū*» cfr. Couvreur, *Pet. Dict.*, pag. 312: «*changer, troubler, violer*». || Strauss: «*wie im Wanken*». || Carus: «*seems pervert*». || De Harlez: «*comme corrompue*». || Borel: «*zijn als verachtelijk*». || Wieger: (Le Sage) *câche ses qualités sous des dehors plutôt rebutants*».

17 ta fang wu yū 19 ta yin hsi shēng
18 ta ch' i wan ch'êng 20 ta hsiang wu hsiang

[17-20] L a o T s ū pone in contrasto il concetto della figura finita, relativa a noi, con quella infinita che non riferendosi a

chi se la rappresenta non ha necessariamente forma. || Per il comp. «*ta-fang*» [cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 194] = «*angolo retto*». || Il contr. tra «*ta*» e «*wu*» è seguitato fra «*ta*» e «*wan*». [Cfr. le parole di Gregorio VII: «*alta edificia paulatim edificantur*». Epistola II, 43] || [19] «*yin*» = «*suono, nota musicale*» e non voce (come trad. Julien. De Harlez e Dvořák). || «*ta*» e «*hsi*» = «*scarso*» continuano l'antitesi. || Per [20] cfr. Cap. 74. Alcuni rif. il cap. ver. [17-20] al Saggio (Wieger) i più però al *ta o*.

21 *tao yin wu ming*

22 *fu wei tao shan tai ch'ieh ch'êng*

[21-22] Anche qui si espr. l'antit. tra la quasi impercettibilità del *ta o* come forma [*ta fang*], come nota [*ta yin*] e come aspetto [*ta hsiang*] in contrasto con la sua forza dispensatrice di vita a tutti gli esseri e a tutte le cose. || Tra «*yin*» e «*wu ming*» si potrebbe inserire un «*erl*». [Cfr. v. d. Gabelentz, § 630, pag. 258]. || Non tutti intendono così: || Julien: «*le Tao se cache et personne ne peut le nommer*». || Carus: «*Reason so long it remains latent is unnamable*» || [22] «*fu wei*» = formula continuativa. [Cfr. v. d. Gabelentz, § 413, pag. 175]. || Nella mia trad. non ho ripetuto la par. «*tao*» perchè si trov. anche in [21].

42. *tao hua*.

1 *tao shêng i* 3 *erl shêng san*

2 *i shêng erl* 4 *san shêng wan wu*

[1-4] Cfr. Lieh Tsü, Lib. I e Lao Tsü, Cap. 25. || Per il concetto cosmolog. del M. cfr. Huang Ti Wei Chiang in De Harlez, *Ann. du Musée Guimet*, pag. 347-357 e che rip. e svil. questa teoria. Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 3. 7. || Sec. altri: per es. Kaō Yu [Dvořák, pag. 169] l'«*uno*» = «*Tao*»; il «*due*» = «*le potenze spirituali*» (*shên ming*); il «*tre*» = «*ch'i*» = «*l'afflato*». || Al Legge dà noia il «*tre*» che non sa come spieg. mentre il «*due*» = «*yin-yang*»; l'«*uno*» = «*the primordial ether*». || Per il De Harlez, il

diff. è spieg. l' « uno »; per il « due » = *Yin-Yang*; per il « tre » = « *Ch'i* ». Ogni introspezione cristiana sul mistero dell'unità e trinità va, qui, rigettata affatto.

5 *wan wu fu yin* 6 *erl pao yang*

[5-6] « *fu* » = « *portar sulle spalle* ». || « *pao* » « *abbracciare* ». || Julien crede che « *fu* » e « *pao* » formino un concetto solo: « *toutes les êtres fuient le calme et cherchent le mouvement* » (sec. E.). || Strauss: « *tragen das Ruhige und umschliessen das Thätige* ». || De Harlez: « *s'éloignent du principe passif (yin) et s'attachent au principe actif (yung)* ». || Carus: « *are sustained by Yin... are encompassed by Yang* ». || Il concetto è che in tutte le cose create si può rinvenire la piena ripercussione della duplice modalità del *tao*.

7 *chung ch'i i wei ho*

[7] Sec. H. di Julien « *chung* » = « *hsü* » = « *vuoto* » nel senso di « *immateriale* »; è qualcosa che serve da anello di congiunzione in questo complesso dualistico di forze. || Julien: « *un souffle immatériel forme l'harmonie* ». || De Harlez: « *le principe spirituel (khi) intermédiaire* ». || Strauss: « *die vermittelnde Naturseele* ». || Wilhelm: « *gibt ihnen Einklang* ». || Dvořák: « *die Harmonie erzeugende Element* ». || Borel (trad. « *ch'i* »): « *adem der Natuur* ». || Wieger (parafrasa): « *par l'influence des deux modalités sur la matière* » (pag. 46). Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 7.

8 *jên chih so wo*

9 *kua kua fu ku*

[8-9] Cfr. i cap. ver. [24] del Cap. 39.

10 *erl wang kung i wei ch'êng*

[10] Per « *iwei* » cfr. v. d. Gabelentz, § 790, pag. 309. || « *ch'êng* » va preso qui nel senso nominale. || « *erl* » ha senso avversativo; cfr. *ibidem*, § 634, pag. 259. « *Satzverknüpfendes Rī* ».

- 11 *ku wu* 12 *kuo sun chih erl i*
13 *huo i chih erl sun*

[11-13] Cfr. Cap. 39 e Mattia 23, XII; Luca 17. XXXIII. Il senso è che il Reg., divenuto tiranno, aumenta l'apparenza ma restringe la sostanza: più indulge alle sue passioni e meno gli viene indulto dalle passioni degli altri: sembra che, sec. i comm. indig., [11-13] sia stato un proverbio in uso ai tempi del M. con sommessata allusione ai tiranni delle due prime Din. cioè a «Chieh» e «Chou» Hsin (Cfr. Introd., pag. xi).

- 14 *jên chih so chiao wo i chiao chih*

[14] Jul. prop. di leggere sec. un vecchio testo cit. nelle varianti di G. (pag. 161): «*jên chih so i chiao wo i wo chih so i chiao jên*» = «*ciò che gli uomini mi hanno insegnato io a mia volta lo insegno agli altri*». Allusione al pretaoismo? [Cfr. Introd., pag. xxi, not. 1].

- 15 *chiang liang chē pu tē ch' i ssū*
16 *wu Chiang i wei chiao fu*

[15-16] Si allude ai violenti. Cfr. Cap. 9. 23. 27; Chuang Ts ŭ, Lib. 9. 10. 29. || «*pu tē ch' i ssū*» è il risultato simbolico della trasgressione alle regole del tao. || Sec. Ho Shang Kung «*fu*» [16] = «*shih*» «*principio*» altri int. «*bando, pre-conio*». || Sec. H. di Jul. «*fu*» = «*muto*». Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., «*a bell with a wooden clapper*». || Per «*chiang*» cfr. v. d. Gabelentz, § 1246, pag. 460. || De Harlez: «*je considère cela comme la leçon d'un père*. (Così a. Carus) || Alcuni (De Harlez e Giles) credono il Cap. non genuino.

43. pien yung.

- 1 *t' ien hsia chih chih joŭ*
2 *ch' ih ch'êng t' ien hsia chih chien*

[1-2] Il 2° «*chih*» forma il superl. di «*jou*». [Cfr. v. d. Gabelentz, § 1304, pag. 474]. || «*ch' ih ch'êng*» compl. verb. = «*to ride fast*» [Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., 937] qui = «*sorpas-*

sare ». || Cfr. Cap. 78 [1] e Cap. 76 e 36. Cfr. Huai Nan Ts ũ, Lib. 1. 12.

3 *wu yu ju yŭ wu hsien*

[3] W. P. non ha « yŭ » || « wu yu » e « wu hsien » sono compl. nom. cui si potrebbe agg. un « chē ». [Cfr. v. d. Gabelentz, § 469, pag. 198].

4 *wu shih i chih wu wei chih yu i*

[4] « wu wei chih yu i » è una frase in oggetto, lett.: « del non-fare l'avere utilità » = « l'utilità del non-fare ».

5 *pu jên chih chiao* 6 *wu wei chih i*
7 *t'ien hsia hsi chih chih*

[5-7] Cfr. (per [5]) Cap. 56 [1]; Cap. 27, 5. 81 [2].

44. *li chieh.*

1 *ming yŭ shên shu ch' in* 2 *shên yŭ huo shu to*

[1-2] Cfr. Cap. 71. 72. 78; Lieh Ts ũ, Lib. 8; Chuang Ts ũ, Lib. 6. 20.

3 *tê yŭ shih shu p' ing*

[3] Cfr. Cap. 23.

4 *shih hu shên ai pi to fei* 5 *to ts'ang pi to wang*

[4-5] Cfr. Cap. 10. 12. 13. 23. 55; Chuang Ts ũ, Lib. 3. 15. 19. 24. || Cfr. (per [5]) Dante, *Convivio*, Lib. IV, Canz. 3^a: « chē (le ricchezze) *quantunque collette* - non possono quietar ma dan più cura ». || Per il pericolo a cui ci espongono cfr. Lieh Ts ũ, Lib. 8; Dante, *Div. Comm.*, *Par.*, Canto XI, 4-105.

6 *chih tsu pu ju* 7 *chih chih pu tai*
8 *k'o i ch'ang chiu*

[6-8] Rapidità di guadagno presuppone violenza d'acquisto; quindi è fonte di vergogna (*ju*). || Il passo ricor. in H a n Fei

Ts ŭ, Lib. 18 e in Huai Nan Ts ŭ, Lib. 12. 25. Il premio di questa vigilanza sopra se stessi è: «*ch'ang chiu*» «*il durare a lungo*».

45. hung tē.

1 *ta ch'êng jo ch'üeh* 2 *ch'i yung pu pi*

[1-2] Cfr. Cap. 22 [1-4]. || «*ch'üeh*» cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 673 = «*deficiency*». || «*pu pi*» cfr. ibidem, pag. 382. || Julien: «*ses ressources ne s'usent point*» (così il Wiegner). || Strauss: «*wer es gebraucht ist unvergänglich*». || Carus: «*its work ne'er waneth*». || Dvořák: «*ist nicht unbrauchbar*». || Legge: «*his vigour long endure*». || De Harlez: «*indefectible dans ses actes*». || Borel: «*raken nooit op*».

3 *ta ying jo ch'ung* 4 *ch'i yung pu ch'iung*

[3-4] «*ch'ung*» si dice dell'acqua che pullula e cresce, sign. anche «*elevarsi*» e infine «*vacuo*». Cfr. Cuvreur, *Pet. Dict.*, pag. 299. || [4] Cfr. [2]. || Strauss: «*Der recht Erfüllte*». || De Harlez: «*La plénitude suprême*».

5 *ta chih jo ch'ü* 6 *ta ch'iao jo cho*
7 *ta pien jo no*

[5-7] Cfr. Huai Nan Ts ŭ, che cit. [5-6] in Lib. 12. || Julien: «*il est grandement droit*». || Strauss: «*der rechte Gerade*». || De Harlez: «*la rectitude parfaite*». || Giles: «*Extreme straightness is (as bad) as crookedness*». || «*ch'iao*». Julien: «*ingénieux*». || Strauss: «*Der rechte Gescheidte*». || De Harlez: «*l'abilité supérieure*». || Legge: «*the greatest art*». Come si vede, Julien, Borel ed altri si rifer. dirett. al Saggio. Ma Lao Ts ŭ parla qui in modo impersonale. || «*no*» = «*balbettare*» [cfr. Giles, op. cit., n. 8373, pag. 1030].

8 *tsao shêng han* 9 *ch'ing sheng jê*
10 *ch'ing ch'ing t'ien hsia chêng*

[8-10] Sec. Li Hsi Chai [ved. Julien, pag. 170] il senso è che il moto vince il freddo, producendo calore. Moto e

riposo van qui come due fasi successive di una stessa operazione umana, ove si hanno effetti diversi e limitati per cause limitate e diverse ma sempre nell'ambito dell'azione: in chi pratica il non-fare invece è l'equilibrio perfetto. Cfr. Cap. 10. 16. 43. 48. 73; Chuang Ts ũ, Lib. 7. 11. 12. 13. 25.

46. chien yŭ.

1 t' ien hsia yu tao 2 ch' ũeh tsou ma i fên

[1-2] Per l'orrore di Lao Ts ũ rig. la guerra, cfr. Cap. 30. 31. 69. || « ch' ũeh tsou » for. un complesso verb. = « ch' ũeh-hsing » [cfr. Giles, op. cit., n. 2230, pag. 284. || Wiegier: « *chevaux de guerre* » = (chan ma). || « fên » = « concime ». || « i » è strum. postp. [cfr. v. d. Gabelentz, § 709, pag. 283].

3 t' ien hsia wu tao 4 jŭng ma shêng yŭ chiao

[3-4] « jŭng ma » = « ch' ũeh tsu ma ». || « yŭ chiao » = « su i confini ». || Il sen. è: che, se la guerra è lunga, i cavalli, altrimenti necessari all'agricoltura del paese, non solo rimangono fuori dei confini ma vi proliferano in pro del nemico. || Julien: « *naissent sur les frontières* ». || Strauss: « *so leben Kriegssrosse im Auslande* » (così il Dvořák). || Wilhelm: « *werden Kriegssrosse gezüchtet auf dem Anger* ». || Borel: « *gefokt op de grenzen* ». || Grill: « *vermehrten sich an den Landesgrenzen* ». || Curiosa l'idea di Wang Pi che per i cavalli di guerra intende allegoricamente le passioni umane. (De Harlez).

5 tsui mo ta 8 yŭ pu chih tsu
6 yŭ k'o yŭ 9 chiu mo ta
7 huo mo ta 10 yŭ yu tē

[5-10] « mo ta yŭ » = « nulla grande come » formula del superlativo [cfr. v. d. Gabelentz, § 1299, pag. 473]. || Han Fei Ts ũ ha per [9-10] invece: « ts'an yŭ yu li ».

11 ku chih 12 tsu chih tsu 13 ch' ang tsu

[11-13] Cfr. la lezione di Han Fei Ts ũ: « chih tsu chih wei tsu i » = « *sapersi contentare è la (vera) contentezza* ».

47. *chien yüan.*

- | | | | |
|---|-------------------------|---|--------------------------|
| 1 | <i>pu ch'u hu</i> | 3 | <i>pu kuei yu</i> |
| 2 | <i>chih t' ien hsia</i> | 4 | <i>chien t' ien tao.</i> |

[1-4] « *ch'u* » = « *uscire* » ha qui senso transitivo. || La porta sign. qui « *delimitazione* ». || « *kuei* » = « *spiare* » « *yu* » in cin. si adopra il giro attivo [= « *spiare (attraverso) la finestra* »].

- 5 *ch' i ch'u mi yüan ch' i chih mi shao*

[5] « *mi mi* » « *quanto più tanto più* » [Cfr. v. d. Gabelentz, § 1296, pag. 472]. || Cfr. « *to mi* » nella stessa funzione gramm. Cap. 57.

- | | | | |
|---|--------------------------|---|--------------------------|
| 6 | <i>shih i shêng jên</i> | 8 | <i>pu chien erl ming</i> |
| 7 | <i>pu hsing erl chih</i> | 9 | <i>pu wei erl ch'êng</i> |

[6-9] Giles crede [6] inserito dal compilatore « *as a ligature* ». || « *ming* » = « *dar nome* » (alle cose). || « *ch'êng* » « *compiere* » tutti risultati del non-fare. Cfr. Cap. 48; Chuang Tsü, Lib. 18.

48. *wang chih.*

- | | | | |
|---|------------------------|---|-------------------------|
| 1 | <i>wei hsüeh jih i</i> | 3 | <i>sun chih yu sun</i> |
| 2 | <i>wei tao jih sun</i> | 4 | <i>i chih yü wu wei</i> |

[1-4] Cfr. Chuang Tsü, Lib. 21, I. « *wei tao chê, jih sun* ». « *chi pratica il tao ogni giorno diminuisce* ». || Julien: int. « *ses passions* » intendi inv. che assottiglia il fardello delle sue cognizioni spicciole. A forza di assottigliare questo fardello si arriva al non-fare.

- 5 *wu wei erl wu pu wei*

[5] Cfr. Cap. 10. 43. 48. 73; Chuang Tsü, Lib. 7. 11. 12. 13. 25.

6 *ch'ü t' ien hsia ch'ang wu shih*

7 *chi chih yu shih pu tsu i ch'ü t' ien hsia*

[6-7] « *wu shih* » = « *wu wei* ». || In alc. testi « *chi chih* » manca senza danno del senso. Cfr. Cap. 17. 29. 37. 57. 63. 64; Chuang Tsü, Lib. 24. Il monito culmina nel comando di astenersi di intromettersi nella cosa pubblica.

49. *jên tê*.

1 *shêng jên wu ch'ang hsin*

2 *i po hsing hsin wei hsin*

[1-2] Julien trad. « *ch'ang hsin* » (e così a. il Dvořák) con « *dispositions immuables* ». || Strauss: « *kein beharrlich Herz* ». [Legge trad. « *hsin* » = « *mind* »]. || È accennato con « *ch'ang* » ad una certa angustia miope, ad una caparbieta che elimina nell'uomo la facoltà di espansiva comprensione all'infuori di sé. || Julien [2]: « *il adopte les sentiments du peuple* ». || Strauss: « *aus Herzen macht sein Herz* ». || Per il solito « *i wei* » cfr. v. d. Gabelentz, § 796, pag. 311. || Cfr. Cap. 7. 66, ecc.

3 *shan chê wu shan chih*

6 *hsin chê wu hsin chih*

4 *pu shan chê wu i shan chih*

7 *pu hsin chê wu i hsin chih*

5 *tê shan i*

8 *tê hsin i*

[3-8] In [5] alc. testi han qui l'ideogramma che suona pure « *tê* » ma che sign. « *acquistare* ». || Julien [8]: « *c'est là le comble de la vertu* ». || Strauss: « *Tugend ist Güte* ». || De Harlez: « *la vertu inspire cette bonté* ». || Wilhelm (sec. Strauss): « *Leben ist die Güte* ». || Julien trad. « *hsin chê* » [6] [8] « *vertueux* ». || De Harlez: « *les gens dignes de confiance* ». || Per questa imparzialità olimpica cfr. Lao Tsü, Cap. 20. 34. 50. 52. 56; Chuang Tsü, Lib. 1. 2. 3. 6. 11. 19. 20. 23.

9 *shêng jên chih tsai t' ien hsia tieh tieh*

[9] « *tieh* » = « *timido* ». Cfr. Giles, op. cit., n. 11. 120, pag. 1378. || Qui = « *massimo ritegno in faccia* ».

10 *wei t' ien hsia hun ch' i hsin*

[10] «*hun*» è stato inteso in div. modi. [Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 494]: 1° com. agg. (e verb. neut.) «*dirty, turbid, whole*»; 2° come nome: «*a rolling torrent*». || Qui sign. «*universalizzare, allargare*». || Per «*wei*» preposizione, cfr. v. d. Gabellentz, § 797, pag. 311. || Julien: «*conserve les mêmes sentiments pour tous*». || Strauss: «*dass er durch die Welt sein Herz verunreinige*» (così a. il Dvořák). || De Harlez: «*fait mouvoir son cœur en faveur des hommes*». || Grill: «*gleichgesinnt zu sein*». || Si allude alla imparziale indifferenza che al Saggio la conoscenza del tao fa assumere davanti ai diversi aspetti del mondo. Cfr. Lao Tsü, Cap. 5. 6. 7. 81; Lieh Tsü, Lib. 2; Chuang Tsü, Lib. 14. 31.

11 *po hsin chieh chu ch' i erl mu*12 *shêng jên chieh hai chih*

[11-12] «*chu*» = «*versare*» (l'acqua) «*derivare*» inoltre «*volgere gli sguardi*» «*il desiderio a*». Cfr. Couvreur, *Pct. Dict.*, pag. 85. || Per l'attrazione esercitata da Saggio taoista cfr. Cap. 22. 35. || «*hai chih*» lett.: «*li fanciullizza*» = «*li considera come fanciulli*». || De Harlez dice che in Wang Pi mancano le ultime due frasi ma in una edizione della Commercial Press di Shang Hai, «*Lao Tsü Wang Pi Chu*», io ve le trovo.

50. *kuei shêng.*1 *ch'u shêng ju ssü*

[1] «*ch'u*» = «*uscire*» = «*uscir fuori*» = «*entrare*» [cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 84: «*ch'u shih*» = «*venire al mondo*»].

2 *shêng chih t'u shih yu san*3 *ssü chih t'u shih yu san*

[2-3] Legge trad. (sec. Wang Pi): «*shêng chih t'u*» «*the ministers of life*» (lett.: «*i discepoli della vita*»). || Lo stesso int. per «*ssü chih t'u*» = «*coloro i quali per troppa dissolutezza ministrano a sè la morte*». || I trad. divergono. Julien: «*il*

y a treize causes de vie et treize causes de mort ». || Strauss: « des Lebens Gesellen sind dreizehn, des Sterbens Gesellen sind dreizehn ». || Carus (sec. Yên Chün Ping): « thirteen avenues of life, thirteen avenues of death. || De Harlez: « ministres de la vie ministres de la mort ». || Borel: « dienaren van het leven dienaren van het dood ». || Il passo è uno dei più ostici del Tao Tê Ching. || Legge int. che su 10 ci son 3 che sanno vivere conservandosi; altri 3 che rovinano la loro vita; altri 3 che raggiungono la pienezza della vita ma appunto per questo sforzo eccessivo, vengono a perire. Il risultato è che 1 su 10 sa vivere. || Per alcuni com. indigeni: « vacuità, inazione, purità, calma, oscurità, povertà, debolezza, rinuncia, modestia, arrendevolezza e parsimonia sono i tredici punti onde il Saggio si conserva [shêng chih t'u], e il loro contrario [ssü chih t'u] i tredici « impedimenta » a questi e quindi i più efficaci sollecitatori della morte. || Cfr. l'« abstineo substineo ». || Dvořák (sec. Han Fei Tsü) crede che il n. 13 si rifer. ai « 4 membri » e « le 6 aperture » [chiu chiao] che appaiono nel corpo umano: il loro logorio, per uso sfrenato, apporta la morte. || Il com. indig. Lu Tsü vi vede le « 8 aperture » e « i 5 sensi ». Il punto è molto oscuro.

4 jên chih shêng 5 tung chih ssü ti chē
6 i shih yu san

[4-6] Solita divergenza nei trad. e com. || Carus trad. [5]: « the moving to death places ». || Julien: « ssü ti » = « trepas ». || Strauss: « Lebt der Mensch so regt er der tödtlichen Stellen auch dreizehn ». || De Harlez: « Les causes qui poussent la vie de l'homme vers la région de la mort sont donc treize ». || Dvořák: « Diejenigen die des Menschen Leben an die Orte des Todtes treiben sind auch 10 und 3 ». || Borel: bewegen hem ook al de dertien van den dood ». || Wiegner (sec. Legge): « trois compromettent leur vie par l'attache qu'ils y ont ».

7 fu ho ku 8 i ch' i shêng shêng chih hou

[7-8] La ragione è conten. in [8]: « volere stravivere » porta alla morte. || « hou » « pienezza » qui = « eccesso ». || Not. la ripet. intensiva « shêng shêng ».

9 *kai wên*10 *shan shê shêng chē*

[9-10] « *shê* » « *raccogliere, ordinare, dirigere* ». [Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 374]. || Per « *chē* » cfr. v. d. Gabelentz, § 462, pag. 194.

11 *lu hsing*13 *ju chün*12 *pu pi ssü hu*14 *pu pēi chia ping*

[11-14] Frasi parallele. || « *ssü* » = « *rinoceronte* ».

15 *ssü wu so t'ou ch' i ch'üeh*16 *hu wu so ts'u ch' i chao*17 *ping wu so jung ch' i jên*

[15-17] Frasi parall. || Per « *wu so* » cfr. v. d. Gabelentz, § 530, pag. 219.

18 *fu ho ku*19 *i ch' i wu ssü ti*

[18-19] Cfr. [7] e [8]. « Il taoista giunto al massimo del suo distacco estatico acquista virtù soprannaturale di immunità ». Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 14 [con qualche alterazione sintattica].

51. yang tê.

1 *tao shêng chih*2 *tê hsü chih*

[1-2] Il tao dà alle cose vita in potenza, ma solo quando esse sono entrate in balia della sua virtù rotante (*Yin-Yang*) vivono espresse in effetto (cfr. Introd., pag. xiv e seg.). Cfr. Cap. 42; Lieh Tsü, Lib. 1. 2; Chuang Tsü, Lib. 6. 11. 14. 17. 19. 21. 22. 23. 25. 26. 32. 33.

3 *wu hsing chih*4 *shih ch'êng chih*

[3-4] Il primo effetto della rotazione *Yin-Yang* è che le cose ricevono una forma (*hing*). Cfr. Chuang Tsü, Lib. 5. || « *wu* » = « *materia* ». || « *shih* » = « *forza* ». I com. indig. rifer. i cap. ver. ora alla « *virtù* » ora al *Tao Tê*.

5 *shih i wan wu* 6 *mo pu ts'un tao*
7 *erl kuei tē*

[5-7] Ogni cosa sente la propria parentela col tao, e nella vicenda dei suoi contrasti l'impronta di « *Yin-Yang* ». || Per « *mo pu* » = « non c'è uno che non » [Cfr. v. d. Gabelentz, § 420, pag. 177; § 1065, pag. 404; § 1224, pag. 452].

8 *tao chih ts'un* 10 *fu mo chih ming*
9 *tē chih kuei* 11 *erl ch'ang tsū jan*

[8-11] « *mo* » [10] è qui impers. ma De Harlez int. « nul (être supérieur) » [pag. 58] || not. « *chih* » invertito causa « *mo* » [Cfr. v. d. Gabelentz, § 426, pag. 180].

12 *ku tao sh'êng chih* 14 *ch'ang chih yü chih*
13 *tē hsü chih* 15 *ch'êng chih shu chih*
16 *yang chih fu chih*

[12-16] Cfr. Cap. 5; Lieh Tsū, Lib. 1, per la materna condiscendenza del Tao per le sue creature.

17 *shêng erl pu yu* 19 *cha'ng erl pu tsai*
18 *wei erl pu shih* 20 *shih wei hsüan tē*

[17-20] I cap. ver. sono identici a quelli della fine in Cap. 2.

52. *kuei yüan*.

1 *t'ien hsia yu shih* 2 *i wei t'ien hsia mu*

[1-2] « *shih* » è qui da intend. come il tao primordiale; cfr. Cap. 1. || Per « *mu* » cfr. Cap. 20. 25.

3 *chi chih ch' i mu* 4 *i chih ch' i tsū*

[3-4] Per « *chi* » cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 309 i), pag. 134. || Wieger int. « *mu* » = « la matière, le corps » e per

« tsü » « l'esprit vital qui y est enfermé ». || Grill (int. p. « ch' i tsü »): « sein Kindsein im Verhältniss zum Tao ». || Legge: « when the mother is found we know what her children should be ». || De Harlez: « connaît par cela ce qu'il a engendré ». || Considera (sec. l'es. del Chung Yung, XX, 12, 13) « tsü » come verbo: « trattare come un fanciullo ». || Noi intendiamo per « mu » = « il tao », in potenza, non ancora esteriorizzato. || Il Wilhelm: « Wer (?) seine Mutter findet, um seine Kind-schaft zu erkennen ». || Wieger, pensa qui all'aeroterapia e fa distinz. tra « materia » e « spirito vitale ».

5 chi chih ch' i tsü 6 fu shou ch' i mu
7 mu shên wu tai

[5-7] Cfr. [3] in [6] alc. leggono inv. « fu kwei » « ritornare ». || « fu » è avv. [Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 286 « a second time, again ». || Per « mu shên » cfr. Cap. 16. || Julien: « conserve leur mère ». || Strauss (leg. « fu kwei »): « kehrt zurück zu seiner Mutter ». || Per « wu tai » cfr. Cap. 25, [5]. || W. P. ha per [7] « mu ch' i pu tai ».

8 sê ch' i tui 9 pi ch' i mên
10 chung shên pu chin

[8-10] Il Wieger vede qui l'embrione per la regolazione del respiro. || « tai » sign. molte cose: « cambiare, vendere, comprare; apertura, bocca, gioioso, ecc. [Cfr. Le Couvreur, *Pet. Dict.*, pag. 38] qui sta per « bocca ». || Julien e Legge sec. com. indig. int. per « tui » = « bocca »; per « mên » « occhi ed orecchi ». Cfr. Cap. 56. || Strauss: « Ausgänge Pforten » (così a. Dvořák). || Carus: *mouth sense-gates*. Altri int. che si voglia alludere a quello sbarramento dei sensi a cui il Saggio arriva con la disciplina che dopo avergli fatto raggiungere l'unione col tao [cfr. Cap. 56: « hsüan t'ung »] lo strania, lo esclude dai contatti materiali del mondo. Cfr. Cap. 2. || Allusioni alla perdita di se stesso perchè indulge alle proprie voglie son frequenti nel Tao Tê Ching. Cfr. Cap. 16. 44 inv. per l'ultimo stato di perf. Cfr. Chuang Tsü, Lib. 11. || Per [10] cfr. Hua i Nan Tsü, Lib. 12. || « chung shên » = « per tutta la vita ». || « chin » = « laborioso, industrie » qualità positive ma che inducono però l'idea del travaglio. Cfr. l'analogo « wu shih ».

11 *k'ai ch'i tui* 12 *chi ch'i shih*
 13 *chung shên pu chiu*

[11-13] All'az. neg. d'azione ma positiva d'effetto [8-10] corrisp. qui quella posit. d'azione ma neg. di effetto. || «*chi*» «*augmentare*» [cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 508]. || «*pu chiu*» = «*non avere salvezza*» in antitesi con «*pu chin*» [10]. || [11-12] espr. l'idea dell'adito aperto al perturbamento delle passioni. || Strauss: «*fördert man seine Anliegen*» (così a. Dvořák). || Carus: «*meddles with affairs*». || De Harlez e Wiegner: «*soucis*». || Wiegner parafrasa «*pu chiu*»: «*il usera et abregera sa vie*».

14 *chien shao yüeh ming* 15 *shou jou yüeh ch'iang*

[14-15] Per il debole che vince il forte. Cfr. Cap. 36. 43. 66. 69. 76. 78.

16 *yung ch'i kuang* 17 *fu kuei ch'i ming*
 18 *wu i shên yang*

[16-18] «*ch'i kuang*» è la luce che ci deriva dalla intuizione del tao: adoprarla (*yung*) = averla sempre presente. || Per [17] cfr. il dantesco «*ritorna a tua scienza*», *Inf.*, canto VI. || «*i*» «*lasciare in eredità*». «*i shên*» è il corpo legatoci dai genitori: sec. Confucio va sottratto ad ogni offesa chè, questo offeso, l'offesa andrebbe a ricadere sui genitori stessi. Altri int. in altro modo. || Strauss: «*so verliert man nichts bei des Leibes Zerstörung*». || De Harlez: «*ne s'exposer à aucun châtement*». || Wilhelm: «*der hinterlässt kein Ich das eine Gefahr treffen konnte*». || Carus: «*does not surrender his person to perdition*». || Borel: «*heeft het lichaam geen ramp meer te vrezen*». Cfr. Han Fei Tsü, Lib. 7; Liu Hsiang, 7. 18 (Legge).

19 *shih wei hsi ch'ang*

[19] «*hsi*» = «*vestirsi*». || Cfr. Jul. (pag. 192-193) sui div. modi d'interpretazioni indig. || Wiegner: «*c'est là voiler (son esprit) pour faire durer (sa vie)*». || Julien: «*doublement éclairé*» (*hsi ch'ang* = *hsi ming*) (Carus int. per «*hsi*» [scritto con altro ideogramma] = «*praticare*»).

53. i chêng.

1 shih wo chieh jan yu chih 2 hsing yü ta tao

[1-2] Passo trad. in modi diversi. Julien [sec. E. e H.] trad. « chieh jan » = « *petit, mince, un peu* » (così Carus: « *so little* »). || Ho Shang Kung int.: = « *ta* » = « *grande* » [cfr. Giles, a. Chin. Engl. Dict., n. 1518, pag. 185: « *chieh* » = « *to be great* »]. || Strauss: « *hinreichend* ». || De Harlez (senza « *jan* »): « *si on me charge d'être aide gouvernemental* » [« *chieh* » = « *assistente* »]. || Così a. Dvořák: « *nach Art eines Hilfsbeamten* ». || Wilhelm: « *Schale* » = « *von aussen her* », ma amm. che si possa trad. « *ein wenig* » (così a. il Borel e il Wieger). || Legge: « *suddenly* » (?). || Grill: « *strohhalmgleich* » che chiama a raff. con Mêng Tsü, V, 1. 7. 2. || Per « *ta tao* » cfr. Cap. 18. 25. 34.

3 wei shih shih wei

[3] Il primo « *shih* » = « *espandere, diffondere, eseguire, agire* ». || Per il sec. « *shih* » è oggetto: « *questo* » tutto [3] son. lett. « *solo il fare, questo temo!* » Caso d'ogg. enfatico anteposto. [Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 804, pag. 314]. Cfr. p. e. « *wei tē shih hsing* » Shih Ching, III, 2; II, 2. || Wieger: « *en évitant par-dessus tout la fastueuse jactance* ». || Wilhelm: « *so ist es äusseres Gebären das ich wichtig nehme* ». || Dvořák: « *hätte ich nur die eine Befürchtung, (wie) ihn zu entfalten* ». || Legge: « *.... most afraid of would be a boastful display* ». || In « *shih* » c'è non solo l'idea dell'agire ma dell'azione « *con grande apparato* ».

4 ta tao shên i erl min hao ching

[4] Per il deviare della strada vera per bellezze terrene mentre il tao ci mostra quelle eterne cfr. Dante, *Div. Comm.*, *Purg.*, canto XIV, vv. 148-150. || Per « *i* » cfr. Cap. 14.

5 chao shên ch'u 6 t'ien shên wu 7 ts'ang shên hsü

[5-7] « *ch'u* ». Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 889. « *the steps to a palace* » = « *elevato, magnifico* ». || Sec. E. di Jul.

(pag. 195) = « *chieh hao* » = « *proprie et beau* ». || Dvorák : « *üermässig ausgestattet* ». || « *wu* » = « *erbaccia* ». Cfr. Couvreur, *Pet. Dict.*, pag. 532 = « *wu wei* » = « *erbe cattive* ». || « *ts'ang* » = « *magazzino* ».

8 *fu wên ts'ai*

10 *yên yin shih*

9 *tai li chien*

11 *ts'ai huo yu yü*

[8-11] Il testo non offre alcuna difficoltà. (Cfr. *Introd.*, pag. xv). || « *yu yü* » = « *avere il superfluo* ».

12 *shih wei tao k'ua*

13 *fei tao ts'ai*

[12-13] Alc. testi inv. di « *tao k'ua* » = « *vantarsi della roba rubata* » hanno: « *tao yu* » (« *yu* » = « *segnale* »). Sec. Han Fei Tsü : « *dar il buon esempio a rubare* ». || Giles : « *the leading instruments to robbers* ». || Wieger : « *c'est là ressembler au brigand* ». || Dvořák (pag. 9) crede che ciò si riferisca a King Wang (cfr. *Introd.*, pag. xiv). || « *tsai* » è particella esclamativa.

54. *hsü kuan*.

1 *shan chien chê pu pa*

2 *shan p'ao chê pu t'o*

[1-2] « *pa* » = « *tirare dal basso all'alto* » = « *svellere, sradicare* ». [Cfr. Couvreur, *Pet. Dict.*, pag. 195] e « *t'o* » = « *togliere via* » « *rimuovere* ». [O. Z. Tsang, op. cit., pag. 696]. || « *chien* » = « *fondare* » si rif. al fondamento interiore che il Saggio fa della virtù. || « *p'ao* » = « *abbracciare* ».

3 *tsü sun chi chi pu cho*

[3] « *pu cho* » = « *senza fine* » (« *cho* » = « *fermarsi, cessare* ». Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 824). || Si allude al culto degli Avi (cfr. Cap. 60). || Questo rispetto del culto antico cinese parrebbe più degno del conservatore Confucio che del radicale Lao Tsü. [Cfr. Han Fei Tsü, Lib. 7].

- 4 hsiu chih yü shên 6 hsiu chih yü chia
5 ch' i tē nai ch'ên 7 ch' i tē nai yü

[4-7] Cfr. Han Fei Tsü, Lib. 6, che tralascia « yü ». || Per « nai » cfr. v. d. Gabelentz, § 652, pag. 265.

- 8 hsiu chih yü hsiang 11 ch' i tē nai fêng
9 ch' i tē nai ch'ang 12 hsiu chih yü t' ien hsia
10 hsiu chih yü pang 13 ch' i tē nai p'u

[8-13] Cfr. Julien: « dans le village étendue; dans le royaume florissante; dans l'empire universelle ». || Strauss, « in seinem Ort mächtig; in seinem Land Blütenstand »: « im ganzen Reich alles ». [Cosl a. Carus, De Harlez; Dvořák, ecc.]. || Wilhelm: « gestaltet man danach seine Gegend, so zeugt sich seines Lebens Wachstum ». || Wieger: « cette conformité s'étendra spontanément de soi à sa famille, à son district, à la principauté, à l'empire ».

- 14 ku i shên kuan shên 16 i hsiang kuan hsiang
15 i chia kuan chia 17 i kuo kuan kuo
18 i t' ien hsia kuan t' ien hsia

[14-18] Frasi parallele: il testo è chiaro. || Per la funzione di « i... kuan » cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 702, pag. 280.

- 19 wu ho i chih t' ien hsia chih jan tsai 20 i ts'ü

[19-20] Cfr. Cap. 21 (fine). || Per « ho-i » cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 346 [Zusatz l. c.]. pag. 147. || Per « tsai » ibidem, § 832, pag. 324.

55. hsüan pu.

- 1 han tē chih hou 2 pi yü ch' ih tsü

[1-2] « han » = « tenere, contenere ». Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 137. || « hou » ha qui senso nomin. || Julien: « vertu solide ». || Strauss (meglio): « der Tugend Fülle » (così a. Dvořák). || Legge: « has abundantly the attributes (of

Tao). || Wilhelm: « *des Lebens Völligkeit* ». || Wiegner: « *vertu parfaite* ». || Borel: « *een intense deugd* » si accenna alla completa intuizione del tao da parte del Saggio. || « *ch'ih tsü* » « *neonato* » cioè rosso « *ch'ih* » [cfr. il giapponese « *akambō* » da *akai* = « *rosso* » scritto con lo st. ideogramma. || Cfr. Cap. 10. 20. 28.

3 *tu chung pu chē* 4 *mēng shou pu chū*
5 *kuo niao pu po*

[3-5] Il testo è chiaro. Cfr. Cap. 50. Lieh Tsü, Lib. 2. 3; Chuang Tsü, Lib. 19. 23.

6 *ku jē chin jou* 7 *erl wo ku*

[6-7] Per l'idea del debole che vince il forte cfr. Introd., pag. LX e Cap. 52. 76.

8 *wei chih p'in mu chih ho erl tsui tso*
9 *ching chih chih ye*

[8-9] « *p'in mu chih ho* » « *copula carnale tra maschio e femmina* ». || In [8] Wang Pi, inv. di « *tsui* » = « *organi genitali di un fanciullo* » legge « *ch'üan* ». || « *ching chih chih* » « *apice della forza dello sperma* » [ved. com. int. Su Tsü You in Julien, cap. 55, not. 5]. || Julien che legge « *tsui* » [così a. Balfour]: « *certaines parties (de son corps) éprouvent un orgasme viril* ». || Strauss (in greco!): « *σπερματος περισσεια* ». || De Harlez (sec. Wang Pi): « *il se complete (ch'üan tso) de plus en plus* ». || Carus: « *his virility is strong* ». || Dvořák: « *sind Geschlechtsorgane (tsui) in Thätigkeit (tsok)*, + [9] « *es ist thatsächlich der Lebenssäfte (tsing) höchste (Entfaltung, čí)*. || Wilhelm: « *doch regt sich sein Blut, weil es des Samens Fülle hat* ». || Grill: « *regt sich das Gemächt weil die (männliche) Naturkraft wirksam ist* ».

10 *chung jih hao* 11 *erl i pu sha*
12 *ho chih chih ye*

[10-12] Cfr. [3-5] altra forma d'invulnerabilità. || [12] l'unione perfetta tra il corpo e gli spiriti vitali: più questa unione è perfetta più il corpo si conserva. Cfr. Cap. 52.

- 13 *chih ho yüeh ch'ang* 16 *hsin shih ch'i yüeh ch'iang*
 14 *chih ch'ang yüeh ming* 17 *wu ch'uang tsê lao*
 15 *i shêng yüeh pu hsiang* 18 *shih wei pu tao*
 19 *pu tao tsao i*

[13-19] La vecchia pron. di «*ming*» sarebbe «*mang*» (Strauss) || Cfr. Cap. 16 dove ricorre intero il [14]. || Per «*i shêng*» cfr. Cap. 50. || Per «*hsiang*» [non «*l'siang*» com. legg. il Grill e «*thsiang*» come legge lo Strauss] = «*felicità, buon presagio*». [Cfr. Couvreur, *Pet. Dict.*, pag. 413] in alc. testi manca il «*pu*» (Wilhelm, *De Harlez*). || «*shih*» [16] Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1153, pag. 430 e § 1428, pag. 509. || Sta in antitesi con [15]. || Cfr. per [18-99] la fine del Cap. 30.

56. *hsüan tê.*

- 1 *chih chē pu yēn* 2 *yēn chē pu chih*

[1-2] Cfr. Dante, *Convivio*, IV, dove tocca della logorrea degli ignoranti. || Cfr. Cap. 5. || Cfr. Lieh Tsü, Lib. 4: «*tê i chē wu yēn*» = «*quando uno ha ottenuto (ciò che chiede) si tace*»; i *ibidem*, «*chün chih chē yì wu yēn*» = «*anche (il Saggio) quando ha trovata la verità si tace*». || Chuang Tsü, Lib. 13, riporta le stesse parole di Lao Tsü, con un «*tsü*» = «*signore, maestro*» iniziale. || Cfr. Cap. 22 [1].

- 3 *sê ch' i tui* 6 *ch'ieh ch' i iên*
 4 *pi ch' i mên* 7 *ho ch' i kuang*
 5 *tso ch' i jui* 8 *t'ung ch' i ch'ên*

[3-8] Cfr. Cap. 4 dove il brano rimato ricorre intero. || [3-4] ricor. a. in Cap. 52.

9 *shih wei hsüan t'ung*

[9] Cfr. Cap. 10 che nella fine ha «*tê*» «*virtù*» inv. di «*t'ung*». || Julien: «*on peut dire qu'il ressemble au tao*». || Strauss (meglio): «*tiefes Einswerden*» [così a. Carus, Dvořák,

Wilhelm, Wiegner]. || Borel: « *eene mystieke gelijkenis* ». || De Harlez: « *harmoniser ses éléments* ». || Per l'un. del Saggio col tao cfr. Chuang Ts ŭ, Lib. 12. 16. 17.

- | | | | |
|----|-----------------------------|----|------------------------------|
| 10 | <i>pu k'o tê erl ch' in</i> | 13 | <i>pu k'o tê erl hai</i> |
| 11 | <i>pu k'o tê erl su</i> | 14 | <i>pu k'o tê erl kuei</i> |
| 12 | <i>pu k'o tê erl li</i> | 15 | <i>pu k'o tê erl ch' ien</i> |

[10-15] « *ch'in* » = « *esser intimo con....* ». [Cfr. Giles, op. cit., n. 2081, pag. 259] si vuole accentuare l'inaccessibilità del Saggio. || Per « *pu k'o.... + erl* » cfr. v. d. Gabelentz, § 627, pag. 257. || « *su* » (letto anche « *shu* ») = « *lontano* ». || [12] per il disinteresse del Saggio cfr. Cap. 7. || [14-15] al di là della « *lode* » (*kuei*) e del *biasimo* (*ch'ien*).

16 *ku wei t' ien hsia kuei*

[16] Alc. credono (Strauss) che la 2ª metà del Cap. si rifer. ai funzionari di Stato: io penso che la parola di Lao Ts ŭ giunga bene al di là degli scompartimenti burocratici così cari a Confucio. Il Saggio, quando è veramente tale, ha un ben più vasto pubblico: egli diviene il modello non solo di una nazione ma di tutto il mondo. || « *kuei* » = « *prezioso* ». Qui la clausola del comparativo in cinese fa risaltare il pred. lett.: = « *t' (wei)* ciò che nel mondo (*t'ien-hsia*) c'è di più prezioso ».

57. *shun fêng.*

- | | | | |
|---|-----------------------------------|---|--------------------------|
| 1 | <i>i chêng chih kuo</i> | 2 | <i>i ch' i yung ping</i> |
| 3 | <i>i wu wei ch' ŭ t' ien hsia</i> | | |

[1-3] « *chêng* » = « *dirittura* ». || « *ch'i* » = « *cha* » (sec. A. H. di Jul.) « *astuzia* » e « *wu wei* » son qui contrapposti. || In concorrenza con i primi due metodi attivi di « *wu wei* » « *il non-fare* » è quello che ottiene il massimo, cioè « *si fa padrone del mondo* ». || De Harlez, rende in forma imperativa. || Cfr. Cap. 42. || Per l'avversione contro la guerra cfr. Cap. 30. 31; per il *wu wei* del saggio Gover. cfr. Cap. 10. 43. 48. 73; Chuang Ts ŭ, Lib. 7. 11. 12. 13. 25.

4 *wu ho i chih t' ien hsia chih jan tsai* 5 *i ts'ü*

[4-5] La stessa frase ricor. alla fine del Cap. 54, ciò che fa pensare ad una interpolazione.

6 *t' ien hsia to chi hui* 7 *erl min mi p' in*

[6-7] Per la funz. gram. di «to» cfr. v. d. Gabelentz, § 384 b), pag. 161. || «chi hui» [non «wei» come legge Julien!] = «proibizioni» [cfr. Giles, op. cit., n. 5217, pag. 647]: non hanno qui il signif. del complesso moderno «chi-hui» = «to, avoid mentioning the name of one departed». [cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 291] (sec. H. di Jul.: «chi» «défence d'agir» e «hui» «défence de parler de certaines choses»). Si tratta di leggi, di proibizioni che non ottengono lo scopo anzi talora il contrario di ciò che proibiscono. || Per «mi» [7] cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1296, pag. 472.

8 *min to li ch' i* 9 *kuo chia tsü hun*

[8-9] Per «to» cfr. [6]. || «li ch'i» cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 90: «cutlery, arms, edged tools» ma qui va preso nel sen. sec. E. di Jul.: «instruments de lucre» (così a. De Harlez). || Strauss: «scharf Geräth» (così a. Dvořák). || Carus: «weapons». || Borel: «middelen tot productie van weede». || «tsü» come agg.: = «nero, torbido, melmoso» || chi int. «li-ch'i» = «armi» trad. «tsü hun» = «produrre disordine» in genere senza pensare a quello politico. || «tsü» = «crescere, produrre». [cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 500]. || Strauss: «tsü» = «gerner».

10 *min to chi ch' iao* 11 *ch' i wu tsü ch' i*

[10-11] Alc. ediz. hanno «jên» = «uomo» inv. di «min» = «popolo». || «chi ch'iao» = «abilità, scaltrezza». || «ch' i wu» = «cose strane». || Julien: «objects bizarres». || Strauss: «wunderliche Dinge». || Borel: «artificielle dingen». || Carus: «startling events». Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 12.

12 *fa ling tsü chang* 13 *tao tsei to yu*

[12-13] «fa-ling» = «prescrizioni legali». || «chang» = «promulgare, manifestare» [cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 280].

|| Nella successione delle parole parrebbe dover precedere (come nei cap. ver. precedenti) [13] a [12]. || «to» = «mi» cfr. [7].

14 *ku shêng jên yün*

[14] Per «*shêng jên*» «il Sapiante» cfr. Cap. 2. 5. 7. 12. 22. 26. 27. 28. 29. 34. 47. 49. 57. 60. 63. 64. 66. 70. 71. 72. 73. 77. 78. 79. 81.

15 *wo wu wei erl min tsü hua*

16 *wo hao ching erl min tsü chêng*

17 *wo wu shih erl min tsü fu*

18 *wo wu yü erl min tsü p'u*

[15-18] Not. il perf. parallelismo. || Giles e Legge credono che si tratti di qualche framm. riferentesi ai Saggi antichi. || Cfr. Cap. 41. || I cap. ver. si rifer. al Non-fare.

58. *shun hua.*

1 *ch' i chêng mên mên* 2 *ch' i min shun shun*

[1-2] «*mên mên*» «depresso» per estens. = «incapacità d'azione» contrap. a «*shun hun*» (letto anche «*ch'un*») = «buono, abbondante» [sec. Ho Shang Kung (ved. Julien, pag. 215) = «*fu hou*» = «prospero e ricco»]. || Il non-fare del Gov. conferisce ricchezza al Popolo. || Il De Harlez int. «*mên*» = «nascosto» (così a. Carus, Wilhelm] sec. Wang Pi. || Strauss: «*trübselig kommt recht empor*» (così Dvořák). || Legge (in versi): «*the most unwise best supplies*». || Chalmers: «*blindly liberal rich and noble*». || Giles: «*tollerant without guile*». || Borel: «*tolerant schuldeloos*».

3 *ch' i min ch'a ch'a* 4 *ch' i min ch'üeh ch'üeh*

[3-4] «*ch'a ch'a*» è il contr. di «*mên mên*» come «*ch'üeh ch'üeh*» è il contr. di «*shun shun*». || Julien: «*clairvoyante manque de tout*»; [per [1-2] aveva trad.: «*depourvu de lumières devient riche*»]. || De Harlez: «*observe de près (les moindres manquements) manque de beaucoup de choses*». || Carus: «*quite prying quite weedy*» (così a. Chal-

mers). || Legge: «*touching every thing disappointment bring*». || Strauss: «*durchspähend verfehlt erst recht*» (così a. Wilhelm). || Giles: «*meddling constant infraction of the law*». || Borel: «*den neus in steekt telkens op de wet maken*». (Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 12).

5 fu hsi 6 huo chih so i 7 huo hi 8 fu chih so fu

[5-8] È il com. pratico di ciò che prep.; ciò che sembra errore può esser giusto e viceversa. Cfr. Han Fei Tsü, Lib. 6, e Lieh Tsü, Lib. 8; un altro senso è: «chi sta in fondo alla sventura la può rimediare in bene con l'uso della ragione, chi è al colmo del potere lo può rovinare con l'orgoglio». Ciò può andare ma non si collega bene a [1-4].

9 shu chih chih ch' i 10 ch' i wu chêng ye

[9-10] Cfr. Han Fei Tsü, Lib. 6. || «*ch' i*» = «*estremità*» (sec. G. di Jul. = «*chung*» = «*fine*») cioè il punto estremo a cui si può giungere mal governando. || Si crede che Lao Tsü voglia alludere all'anarchia dilagante ai suoi tempi. Cfr. Cap. 20 [5] e Introd., pag. xiv seg. || Strauss: «*Wer kennt ihren Ausgang*» (così a. De Harlez). || Wieger (con Dvořák): «*qui discernera les apogées?*» (della vicenda male-bene). || Carus: «*who foresees the catastrophe?*». || Wilhelm: «*Wer erkennt aber dass es das Höchste ist?*».

11 chêng fu wei ch' i 12 shan fu wei yao

[11-12] Passo inteso in div. modi. || Il senso è che l'eccesso danneggia.

13 jên chih mi jih ku chiu

[13] Cfr. Han Fei Tsü, Lib. 6; Lieh Tsü, Lib. 3; cfr. anche Cap. 20.

14 shih i shêng jên 16 lien erl pu kuei

15 fang erl pu ko 17 chih erl pu ssü

18 kuang erl pu hui

[14-18] Cfr. Han Fei Tsu, Lib. 6; Huai Nan Tsü, Lib. 12 per [15-16].

59. shou tao.

1 *chih jên shih t'ien* 2 *mo yu sê*

[1-2] «*t'ien*» = «*t'ien-tao*» (cfr. Cap. 9. 16. 47. 67. 68. 73. 77. 79). || Per «*mo ju*» cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1299, pag. 473. || «*sê*» (letto anche *shê*). Cfr. Couvreur, *Pet. Dict.*, pag. 83.

3 *fu wei sê shih wei tsao fu*

[3] «*fu wei*» cfr. Cap. 2. 8. 15. 22. 41 e v. d. Gabelentz, op. cit., § 413, pag. 174. || Per «*shih wei*» ibidem: § 487, pag. 204, e Julien, *Synt. nouv.*, pag. 28. || «*tsao fu*» sec. E. di Jul. = «*hsien shih*» «*prima occupazione*» (così a. De Harlez: «*anterieure à toutes*») «*la juste mesure*» (sec. Wang Pi). || Legge: «*an early return*». || Strauss: «*zeitig Versorgen*». || Carus: «*early practice*». || Dvořák: «*frühzeitig aufwarten*». || Borel: «*het allereest noodige*». || Wilhelm: «*führt zu zeitigen Nachgeben*». || Grill: «*die vornehmste Sorge*». || Legge legge «*fu*» = «*ritornare*» e cit. Cap. 52 [cfr. a. Cap. 60. 62].

4 *tsao fu wei chih ch'ung chi tê*

[4] Per «*wei chih*» cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 430. IV, pag. 182. || Per «*ch'ung*» cfr. ibidem, § 384 b), pag. 161, || «*tê*» è preso in diverso sign. dai trad. e comm. indig. || Julien: «*vertu*» (così a. De Harlez, Dvořák, Carus, ecc.). || Strauss: *Wolthaten*. || Grill: «*Kräfte*». || Wilhelm: «*Schätze des Lebens*».

5 *ch'ung chi tê* 6 *tsê wu pu k'o*

[5-6] «*wu pu*» = «*non c'è (cosa) che non*». Cfr. Cap. 63. || Altri sec. E. di Jul. = «*vincere*». || Strauss: «*ist nichts unüberwindlich*» || (Così a. Dvořák).

7 *wu pu k'o* 8 *tsê mo chih ch'i chi*

[7-8] «*chi*» = «*limite, estremo*». || Julien: «*limites*». || Strauss: «*sein Äusserstes*». || Grill: «*was man ihm*

zutrauen könnte». || Carus: «no one knows his limits». || Wilhelm: «Unsere Grenzen» (sec. Borel, Dvořák). || Legge: «know not what shall be the limit».

9 mo chih ch' i chi 10 k'o i yu kuo

[9-10] Il testo è chiaro. Il Regn. taoista tiene il Regno (yu kuo) mediante la sua illimitata simpatia col tao.

11 yu kuo chih mu 12 k'o i ch'ang ch' iu

[11-12] È incerto se qui Lao Tsū alluda con «kuo chih mu» = «madre dell'impero» al «tao» oppure a «sé» [2-3] = «moderazione». || Dvořák trad.: «die Quelle das Reich zu haben». || De Harlez (sec. Wang Pi): «la source de prospérité». || Wilhelm: «die erzeugenden Kräfte des Reiches». || Carus: «possession of the commonwealth's mother». || Wieger: «mère de l'empire» (sec. Julien: «... du royaume»); «mu» si rif. a «tao», sec. me; cfr. Cap. 1. 6. 20. 26. 52.

13 shih wei shên kên ku ti

14 ch'ang shêng chiu shih chih tao

[13-14] «shên kên» e «ku ti» sono analoghi nel senso. || Cfr. la frase usuale foggata con «kên» e «ti» quali ricor. nel [13]: «shang wu so ti, hsia wu so kên» = «non avere l'ubi consistam nè di su nè di giù». || [14] «ch'ang shêng» e «chiu shih» = «vivere a lungo» e «vedere a lungo». || Wieger: «principe de la perpétuité». || De Harlez: «grandissant et d'enseigner longtemps» (les hommes). || Strauss: «langen Lebens, dauernden Bestehens Weg». || Dvořák: «dauernd zu leben, lange zu blicken». || Borel: «dit is de leer van lang te leven (e «shih?»)) || Carus: «to everlastingness, to comprehension, this is the way».

60. chū wei.

1 chih ta kuo

2 jō p'êng hsiao hsien

[1-2] Il testo è chiaro. || Si predica la cautela. || Ho Sh an g K un g trasporta la cura del cuoco tutta nella preparazione e non nella frittura. || Legge: «in the most quite and easy

manner». || Carus osserva: [*«neither gut nor scale them»*]
 || Dvořák: oss. *«so leicht und keinerlei Kunst und besonderes Wissen erfordend»*. || De Harlez ann. *«avec delicatesses et soins sans les manier beaucoup»* (sec. Wang Pi).

3 i tao li t' ien hsia 4 ch' i kuei pu shên

[3-4] La frase è in forma ipotetica. Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 596, pag. 168. || «li» = «visitare un inferiore, governare, amministrare» cfr. Couvreur, *Pet. Dict.*, pag. 520. || «kuei» = «kuei shên» = sono i «Mani» qui però «shên» ha senso verb.: cfr. I Dialoghi di Confucio, Lib. II, 24; VI, 20; XI, 11; Shu Ching, IV; Shih Ching, III; Chung Yung, XVI. || Julien: *«les démons ne montrent point leur puissance»*. || Strauss: *«so geistern seine Manen nicht»*. || De Harlez: *ne se manifesteront pas*, (ne deviendront pas «shên»). || Legge: *«the manes of the departed will not manifest their spiritual energy»*. || Carus: *«the ghosts will not spook»*. || Borel: *«zijn de kwade invloeden tot inactie gedwongen»*. || Wilhelm: *«gehen die Abgeschiedenen nicht als Geister um»*. || Giles: *«evil spirits will not be worshipped as good ones»*. || Per «kuei» e «shên» cfr. Wieger, *Histoire des croyances religieuses*, Ho KIEN FU.

5 fei ch' i kuei pu shên 6 ch' i shên pu shang jên

[5-6] Han Fei Ts ŭ non ha «fei» e sec. questi il Plath che rip. il passo nella sua: *DIE RELIGION UND DER CULTUS DER ALTEN CHINESEN*. || Per la funz. di «fei» cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 201-205, pag. 708; e par. 1217-1220, § 450-451.

7 fei ch' i kuei pu shang jên

8 shêng jên i pu shang jên

[7-8] Parall. a [5-6] Dvořák legge «shên» inv. di «kuei»: *«werden sie dennoch zu Geistern so verletzen seine Geister die Menschen nicht»*. || Carus: *«but its goods will not harm the people»*. || Wieger: *«parce que le Sage qui gouverne ne fait pas de mal au peuple»*.

9 *fu liang pu hsiang shang* 10 *ku tē chiao kwei yēn*

[9-10] La virtù (*tē*) del Regn. è congiunta (*chiao*) con il suo assiduo ritorno (*kwei*) al *tao*. || *yēn* = part. fin. || Cfr. Cap. 59. || L'insieme non dà impressione d'unità. || Legge richiama a *Huai Nan Tsū*, Lib. 2.

61. *ch' ien tē*.

1 *ta kuo chē hsia liu* 2 *t' ien hsia chih chiao*
3 *t' ien hsia chih p' in*

[1-3] Cfr. Cap. 71. || Per quel che rig. la virtù dell'acqua cfr. Cap. 8. 39. 66. 78. || Cfr. la lett. di De Harlez (sec. Wang Pi), pag. 67. || «*chiao*» «*réunion, société*». Cfr. *Couvreux, Pet. Dict.*, pag. 11. || Io trad. «*centro*» il punto ove tutto converge. || «*p' in*» = «*femmina*» incl. il senso della fecondità. Cfr. Cap. 28.

4 *p' in ch'ang i ching shēng mu* 5 *i ching wei hsia*

[4-5] La cedevolezza femminile che trionfa sulla resistenza virile. || «*mu*» (sec. Strauss) = ἄρρεν e «*p' in*» = θῆλυ. || «*ch'ang*» = «*costante*» è espresso in questa trad. dal tono affermativo della frase.

6 *ku ta kuo i hsia hsiao kuo*
7 *tsē ch'ü hsiao kuo*
8 *hsiao kuo i hsia ta kuo*
9 *tsē ch'ü ta kuo*

[6-9] Not. «*i hsia*» = «*abbassarsi davanti a*». || Il testo è chiaro.

10 *ku huo hsia erl ch'ü* 11 *huo hsia erl ch'ü*

[10-11] Not. la differ. tra «*i*» e «*erl*»: «*i*» infer. lo scopo e «*erl*» confer. senso passivo al seg. «*ch'ü*». Cfr. v. d. Gabelentz; op. cit., § 626, pag. 257. || Bene oss. il Jul. che «*erl ch'ü*» = «*ch'ü yū jēn*».

12 *ta kuo pù kuo yü chien hsü jên*

13 *hsia kuo pu kuo yü ju shih jên*

[12-13] Osserv. il parall. || L'antitesi sta fra: « *chien hsü* » e « *jü shih* ». || Ho S ch a n g K u n g prende « *hsü* » (in tal caso si pron. « *ch'u* »!) nel senso di « *mu* » = « *pastore* ». || J u l. chiama a conf. il grec. « *ποιμαίνειν* ».

14 *fu liang chē ko tē ch' i so yü* 15 *ta chē i wei hsia*

[14-15] Il testo è chiaro. || Il più alto è quello che si deve abbassare per la consapevolezza della propria inferiorità.

62. wei tao.

1 *tao chē wan wu chih ao* 2 *shan jên chih pao*

3 *pu shan jên chih so pao*

[1-3] Fram. ant. || Per la simp. del tao alle cose create (*wan wu*) cfr. Cap. 34. || « *ao* » = « *angolo il più riposto* ». Cfr. Giles, op. cit., n. 109, pag. 12: « *The south-west corner, where the lares used to be placed* ». || Cfr. il SALMO 90, 1-2 « *mān* ». || Chuang T s ŭ, Lib. 22. || Julien: « *asile* ». || Strauss: « *Bergungsplatz* ». || Wieger: « *le Palladium* ». || Dvořák: « *südwestlicher Winkel* ». || De Harlez: « *le sanctuaire secret et obscur* ». || Carus: « *refuge* ». || Legge int. « *il posto d'onore* ». || Borel: « *de veilige schuilplaats* ». || Wilhelm: « *Hort* ». || Grill: « *die haimatliche Zuflucht* ». || Per « *so pao* » cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 530, pag. 219: frase relat. che si può rendere in ital. con un nome.

4 *shan jên k'o i shih* 5 *tsun hsing k'o i chia jên*

[4-5] L a o T s ŭ si mostra in più punti esaltatore del silenzio. Cfr. Cap. 5. 43. 45. 56. 78. 81. || « *shih* » = « *mercato* ». || Qui si pregia chi fa su chi spaccia parole. || Julien: « *peuvent faire notre richesse* ». || Strauss: « *können erkaufen* ». || De Harlez: « *ont un prix estimable* ». || Dvořák: « *sind marktfähig* ». || Wieger: (parafr.): « *c'est à lui (tao) qu'il faut savoir gré de paroles affectueuses* ». || Grill: « *können (ya)*

einen Menschen herumbbringen ». || Wilhelm: « *mit hehren Worten ist man leicht geehrt* ». || Borel: « *kunnen ons tot wordeel zijn* ». || Il senso è: che le parole belle ci possono acquistare gli uomini, ma solo con gli atti grandi si possono accrescere (nel senso morale). || Legge (sec. Huai Nan Tsü, Lib. 12): « *can purchase honor; canraise their performer above others* » (così a. Wilhelm).

6 *jên chih pu shan* 7 *ho ch'i chih yu*

[6-7] Per il sinismo « *ho chih yu* » cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 677, pag. 273 e § 434, pag. 183. « *ho x chih yu?* » = « *che bisogno c'è di x?* ». opp: « *come sarà necessario a x?* ». || Legge (rif. [6-7] al *tao* invece che al sogg. sottint. = *La o Tsü*): « *even men who are not good are not abandoned by it* ».

8 *ku li t'ien tsü chih san kung*

[8] I tre primi ministri di Stato sotto la Din. Chou erano: 1° « *t'ai-shih* » = « *Il Gran Tutore* »; 2° « *t'ai-fu* » = « *Il Grande Assistente* »; 3° « *t'ai pao* » = « *Il Gran Guardiano* ». Cfr. Legge, Chin. Class., III, pag. 527 (W. Fr. Mayers, Chin. Read. Man., parte II, pag. 299, n. 35).

9 *sui yu kung pi* 10 *i hsien ssü ma*
11 *pu ju tso chin ts'ü tao*

[9-11] « *kung pi* ». Cfr. Giles, op. cit., n. 6575: « *a large badge* » « *something to be highly priced* » || « *pi* » nel suo sign. ant. (cfr. Shih Ching, II, III, e Legge, op. cit., IV, pag. 755 [Grill]) sec. Strauss: « *blanc Nephritplatte* » tenuta dai dignitari all'altezza del viso, per rispetto, quando parlavano con l'Imp. || « *tso* » = « *star seduti* » (per Grill = « *assidue* »). || Il senso è: meglio che pavoneggiarsi davanti alla quadriga, è lo studio del *tao*.

12 *ku chih so i kuei ts'ü tao ché ho*
13 *pu jih ch'iu tsü tē* 14 *yu tsui i mien ye*

[12-14] Not. « *ho* » finale. Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 674, pag. 272. [Altri testi hanno « *yo ho-ye* »] es. di « *ho* »

vedi «Shih Chi, XCVII, 8 a), LXXV, 2 b) [rip. i bide m].
 || Inv. di «*pu jih*» alc. testi hanno «*pu yüeh*» (sbaglio per analogia grafica!) || Quelli che legg. «*yüeh*» = «*dire*» trad.: Dvořák: «*heisst es nicht?*» || Wilhelm: «*dass man wirklich von ihm sagen kann*». || Gli altri che legg. «*pu jih*» trad. Julien: «*tout le jour*». || De Harlez: «*costamment*». || Strauss: «*täglich*». || Grill trova «*störend*» lo «*tsü*» dav. a «*tê*»; perchè? || Ho Shang Kung legge come [13] inv. altri «*ch'iu tê*». || «*tsü*» indica spontaneità = «*di per se stesso*». || «*yu tsui (chê)*» = «*i colpevoli*» complesso nom.

15 *ku wei t'ien hsia kuei*

[15] Cfr. Cap. 51.

63. ssü shih.

1 *wei wu wei*

2 *shih wu shih*

[1-2] Cfr. Cap. 10. 17. 29. 37. 48. 57. 63. 64. 73; Chuang Tsü, Lib. 7. 11. 12. 13. 24. 25.

3 *wei wu wei*

4 *ta hsiao*

5 *to shao*

[3-5] «*wei*» = «*gusto*» sign. qui: «*trovar saporito*». Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 852, pag. 332 = «[i] *wei* [*wei*] *pu wei*».

6 *pao yüan i tê*

[6] Cfr. I Dialoghi di Confucio, XIV, 14, 36. || Julien: «*il venge ses injures par des bienfaits*». || Strauss: «*vergilt Feindschaft mit Wohlthun*» [così Grill]. || Carus: «*requite hatred with virtue*». || Dvořák: «*Verdruss mit Tugend*». || Wiegner: «*faire le même cas de reproches et de remerciements*». || De Harlez: «*rétribuez et indignez vous selon la vertu*». || Wilhelm: «*er vergilt Groll mit Leben*» (?). || Borel: «*Hij wreekt kwaad med goed*». || Il passo offre possibilità di rapporti confuciani e cristiani.

7 *t'u nan yü ch' i i* 8 *wei ta yü ch' i hsi*

[7-8] Il testo è chiaro. || «*t'u*» «*ordire, macchinare*».

9 *t' ien hsia nan shih* 11 *t' ien hsia ta shih*
10 *pi tso yü i* 12 *pi tso yü hsi*

[9-12] Il testo è chiaro, non è che la rip. di [6-7]. Cfr. H u a n Fei T s ũ, Lib. 7.

13 *shih i shêng jên* 14 *chung pu wei ta*
15 *ku nêng ch'êng ch' i ta*

[13-15] Il Saggio s'astiene per tutta la vita (*chung*) dal compiere cose deliberatamente grandi. || «*ch'êng ch' i ta*» ricor. altre volte nel testo.

16 *fu ch' ing no pi kua yên* 17 *to i pi to nan*

[16-17] Cfr. Cap. 23. 26. || «*i*» = «*facile*» qui in senso verb. = «*considerare come facile*».

18 *shih i shêng jên* 19 *yu nan chih*
20 *ku chung wu nan*

[18-20] Cfr. Cap. 59.

64. shou wei.

1 *ch' i an i t'ai* 3 *ch' i tsui i p'o*
2 *ch' i wei chao i mou* 4 *ch' i wei i san*

[1-4] «*chao*» qui = «*predire*». || «*tsui*» = «*fragile*» (sec. H. di Julien) con «*wei*» [4] dovrebbe indicare il germinare di un primo pensiero.

5 *fang chih yü wei yu* 6 *chih chih yü wei luan*

[5-6] Inv. di «*fang*» = sec. Jul. = «*arreter*»; altri legg. «*wei*» = «*fare*». Not. le frasi parall.

- | | | | |
|---|-------------------------------|----|------------------------------|
| 7 | <i>ho p'ao chih mu</i> | 10 | <i>ch' i yü lei t'u</i> |
| 8 | <i>shêng yü hao mo</i> | 11 | <i>ch' ien li chih hsing</i> |
| 9 | <i>ch' iu tsêng chih t'ai</i> | 12 | <i>shih yü tsu hsia</i> |

[7-12] Il profano febbrile non considera l'origine piccola e faticosa di tutte le cose, ma si attacca coll'attenzione solo alla cosa fatta. || Cfr. per tutto [7-12] le par. che Goethe fa dire a Pilade, *Iphigenie auf Tauris* II^{er} *Aufzug*, *Erster Auftritt*. « wir möchten jede That - so gross gleich thun als wie sie wächst und wird ». Lao Tsü, vuol richiamare con questi ai cap. vers. che hanno forma e sapore di proverbio a questa verità.

- 13 *wei ché pai chih chih chih shih chi*

[13] Il testo è chiaro: si allude alla inefficacia del fare.

- | | | | |
|----|-------------------------|---------------------------|-------------------------|
| 14 | <i>shih i shêng jên</i> | 15 | <i>wu wei ku wu pai</i> |
| | 16 | <i>wu chih ku wu shih</i> | |

[14-16] E in questi cap. ver. si allude alla efficacia del non-fare.

- | | |
|----|--|
| 17 | <i>min chih ts'ung shih</i> |
| 18 | <i>ch'ang yü chi ch'êng erl pai chih</i> |

[17-18] Il profano non possedendo quella limpida calma del Saggio guasta tutto per fretta febbrile.

- | | | | |
|----|---------------------------|----|------------------------|
| 19 | <i>shên chung ju shih</i> | 20 | <i>tsê wu pai shih</i> |
|----|---------------------------|----|------------------------|

[19-20] È il monito a quella calma sovrana che permette di abbracciare con uno sguardo una cosa nella sua totalità, nel suo principio e nella sua fine.

- | | | | |
|----|-------------------------|--------------------------------|-----------------|
| 21 | <i>shih i shêng jên</i> | 22 | <i>yü pu yü</i> |
| | 23 | <i>pu kwei nan tê chih huo</i> | |

[21-23] Cfr. Cap. 3.

- | | | | |
|----|-----------------------|----|---------------------------------|
| 24 | <i>hsüeh pu hsüeh</i> | 25 | <i>fu chung jên chih so kuo</i> |
|----|-----------------------|----|---------------------------------|

[24-25] Julien: « il se préserve de fautes des autres hommes ». || Carus: « seeks home where multitudes of people pass

by» (così a. Wilhelm). || Strauss: «umkehrt wo die meisten Menschen übertreten». || Dvořák: kehrt dort um, wo die übrigen Menschen überschreiten». || Grill: «er kehrt zu dem zurück über was die Menge hinausgegangen ist».

26 i fu wan wu chih tsü jan 27 erl pu k'an wei

[26-27] Lao Tsü pone in fondo a questo Cap., che del resto non offre alcuna difficoltà speciale, l'unica azione concessa al Saggio che abbia abbracciato il non-fare.

65. shun tê.

1 ku chih wei tao chê 2 fei i ming min
3 Chiang i yü chih

[1-3] «chih» ha funz. attrib. Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 442, pag. 187. || «i» [2] sottint. il sogg. = «i tao» cfr. ibidem, § 717, pag. 285. «i prägnant». || «ming min» = «illuminare, mettere al corrente». || (Così il Julien, Carus, Borel, Dvořák). || Strauss: «klären damit das Volk nicht auf». || De Harlez (sec. Wang Pi): = «far pompa di cose brillanti»: «fair briller leur peuple». || Wieger: «ne pas rendre le peuple intelligent». || [3] «Chiang» non ha qui senso di: «essere in procinto di», ma di «volere, desiderare»; cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., 1256, pag. 460. || «yü» è il contr. di «ming» e qui son verbi attivi. || Cfr. Cap. 64. 8.

4 min chih nan chih 5 i ch'i chih to

[4-5] Not. lo schietto sinismo: «chih i ch'i» cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 715, pag. 284. || Cfr. Cap. 3. 17. 58. 75.

6 ku i chih chih kuo 8 pu i chih chih kuo
7 kuo chih tsei 9 kuo chih fu

[6-9] «i chih» = «con scienza» [scienza di dettaglio!] qui nettam. opposto a «i» (tao) [2]. || Julien: «prudence». || Strauss: «Klugkeit». || Carus: «smartness». || De Harlez: «habileté». || Wilhelm: «Erkenntniss». || Dvořák: «Weis-

heit». || Grill: «Verschlagenheit». || «fu» = «felicità» «prosperità» opposto a «tsei» [7].

10 *chih ts'ü liang ché i k'ai shih*
11 *ch'ang chih k'ai shih* 12 *shih wei hsüan tē*

[10-12] Alcuni testi inv. di «ch'ang» «costantemente» hanno «nēng» = «potere». || Julien: «savoir être». || Strauss: «immerdar sich bewusst sein». || Carus: «always to know». || Dvořák: «wissen immer». || De Harlez: «connaître ses modèles sans faillir» (?). || Legge: «Ability to know». || Wieger (parafrasa): «c'est là la formule de l'action mystérieuse». || Wilhelm: «immer das Ideal zu kennen».

13 *hsüan tē* 15 *yü wu fan i*
14 *shên i yüan i* 16 *jan hou nai chih ta shun*

[13-16] «yüan». || Legge: «far reaching» (Carus). || Julien: «immence». || «fan» «l'inverso» contro la op. corrente, cioè: quello che in questa virtù appare a noi, considerato dal punto di vista umano, di negativo. || Julien: «opposée aux creatures». || Strauss: «reverse». || Legge: «as opposite to others». || Wieger: «elle n'est pas de gout des êtres». || De Harlez (sec. Wang Pi) int. «fan» = «fan chih chên» e trad.: «porter les êtres à y retourner». || [16] «ta shun» = espr. l'idea della maturazione naturale, lenta, ma certa. || De Harlez dice che «chih» è pleonasma di «ta» (cfr. pag. 67, not. 3). «chih» inv. è il segno del superlativo. [Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1304, pag. 474].

66. hou chi.

1 *chiang hai so i nēng wei pai ku wang ché*
2 *i ch'i shan hsia chih* 3 *ku nēng wei pai ku wang*

[1-3] Cfr. Cap. 61. || Lett.: «Re di tutte le valli» = una cosa cui tutte le valli pagano il loro tributo d'acque. || Per «hsia chih» cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 429, pag. 181. «objectives čí».

- 4 *shih i shêng jên* 6 *pi i yên hsia chih*
 5 *yü shang min* 7 *yü hsien min*
 8 *pi i shên hou chih*

[4-8] «*yü*» = (qui): «*aspirare a*». || Dà «*pi*» [6] tutta la frase acq. sen. ipotet. Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 309 d), pag. 133; § 1227, pag. 457. || Per «*hou chih*» cfr. «*hsia chih*» [2] e [6].

- 9 *shih i ch'u shang* 11 *ch'u hsien*
 10 *erl min pu chung* 12 *erl min pu hai*

[9-12] Più compl. sarebbe «*ch'u yü shang*». || «*chung*» è qui in senso passivo per posiz. Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 320, pag. 138.

- 13 *shih i t'ien hsia lo t'ui* 14 *erl pu yên*

[13-14] «*t'ui*» sec. B. di Jul. (che leg. *tchui*) = *sse* (leggi *shih*) = «*servir*». || Sec. E. di Jul. = «*jang*» = «*cedere*».

- 15 *i ch' i pu chêng*
 16 *ku t'ien hsia mo nêng yü chih chêng*

[15-16] Legge non trova in Han Fei Tsü e Huai Nan Tsü nessuna cit. da questo Cap. (Grill). || Cfr. Legge, (*Chin. Rew.*, XVI, pag. 210). || Il testo è chiaro. || In [15] aggiungo nella mia trad. la parola «*mondo*» che non app. nel testo, ma che anticipa quello cont. in [16], allo scopo di rendere più simm. la frase italiana.

67. san pao.

- 1 *t'ien hsia chieh wei wo ta* 2 *ssü pu hsiao*

[1-2] In alc. testi è inser. un «*tao*» dopo «*wo*» di qui la trad. (sec. Wang Pi) di De Harlez: «*la grandezza della mia dottrina*». || Not. i contr. tra parvenza ed essenza. [Cfr. Cap. 4. 20. 56]. || [2] «*pu hsiao*» (sec. Ho Shang Kung) Julien: «*stupidè*». || Wilhelm: rif. [2] alla dottrina: «*für die Wir-*

klichkeit nicht geschickt ». || Tra [1] è [2] si aspetterebbe una particella avversativa, per es. « *erl* ».

3 *fu wei ta*

4 *ku ssü pu hsiao*

[3-4] Not. la forza di: « *fu wei ku* » = « *ora (perchè) sono perciò* ».

5 *jo hsiao*

6 *chiu i ch' i hsi ye*

[5-6] « *jo* » non ha qui forza ipotetica. Cfr. v. d. Gabelentz op. cit., § 607, pag. 250 = « *per quel che riguarda* » || Per « *ch' i hsi* » cfr. Legge (sec. Wu Ching) che richiama al passo del Tung Chung Shu: la frase potrebbe esser capovolta senza alterare il senso « *ch' i hsi ye, chiu i* ».

7 *wo yu san pao*

8 *ch' ih erl pao chih*

[7-8] « *pao* » è nome in [7] e verbo in [8] = « *tesoro* » « *tesaurizzare* ». Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 852 a) b), pag. 332.

9 *i yüeh ts'ü*

10 *erl yüeh chien*

11 *san yüeh pu k'an wei t' ien hsia hsien*

[9-11] « *ts'ü* » = « *amore* ». || Julien: « *affection* ». || Strauss: « *Barmherzigkeit* ». || Carus: « *compassion* » (così a. Dvořák). || Legge: « *gentleness* ». || Grill: « *menschenfreundlich sein* ». || Wiegner: « *charité* ». || trad. [11]: « *umiltà* » lett.: « *non osare d'essere il primo sugli altri* ».

12 *ts'ü ku nêng yung*

13 *chien ku nêng kuang*

14 *pu k'an wei t'ien hsia hsien ku nêng ch'êng ch' i ch'ang*

[12-14] Per il diverso signif. che dà il Giles rif. a Han Fei Tsu, Lib. 6, cfr. Grill, pag. 190. || Per « *ch' i ch'ang* » cfr. Julien, pag. 253.

15 *chin shê ts'ü ch' ieh yung*

17 *shê hou ch' ieh hsien*

16 *shê chien ch' ieh kuang*

18 *ssü i*

[15-18] Cioè: « *si fa a meno della virtù fondamentale che genera il successo e si bada al successo solo come tale non importa come* ».

raggiunto». || Not. «*ch'ieh*» cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 518, pag. 215.

19 *fu ts'ü i chan tsê shêng* 20 *i shou tsê ku*

[19-20] Per «*i*» posposto al regime («*ts'ü i*» = «*i ts'ü*»), cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 709, pag. 283. || Per «*i*»

[20] cfr. ibidem, § 717, pag. 285. «*i prâgnant*» sott.è «*ts'ü*».

21 *t'ien ch'iang chin chih* 22 *i ts'ü wei chih*

[21-22] Per «*ch'iang*» che espr. «*l'essere in procinto di*» o «*avere il proposito di*» cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1246, pag. 460.

68. *p'ei t'ien*.

1 *shan wei shih chê pu wu* 2 *shan chan chê pu nu*

3 *shan shêng ti chê pu chêng*

[1-3] Cfr. Cap. 30. 31. 69. || Julien avverte che qui «*shih*» ha il sign. di soldato = «*militum dux*». || Legge: «*mailed warrior of the ancient chariot*». || Strauss: «*Anführer*» [così a. Dvořák, Grill]. || De Harlez: «*hommes propes à commander les armées*». || Carus: «*warrior*». || «*chan chê*» = «*i combattenti*»; «*shêng chê*» = «*i vincitori*».

4 *shan yung jên chê* 5 *wei chih hsia*

[4-5] Cfr. Matteo, V, 48.

6 *shih wei pu chêng chih tê*

7 *shih wei yung jên chih li*

[6-7] Cfr. Cap. 10, 43. 48. 73; Chuang Tsü, Lib. 7. 11. 12. 13. 25. || il «*non-combattere*» è una forma del «*non-fare*».

8 *shih wei p'ei t'ien* 9 *ku chih chi*

[8-9] «*p'ei t'ien*» ric. anche nello Shu Ching e nello Shih Ching. || «*chi*» = «*il vertice (della virtù)*».

69. hsüan yung.

1 yung ping yu yên

[1] « yung ping (chê) » [non « p'ing » come scr. Jul.] = « combattente ». || Non importa per capire il testo incomodare come fa Julien (pag. 259) i « ping chia » = « la classe des auteur qui ont écrit sur l'art militaire ».

2 wu pu k'an wei chu erl wei k'o

[2] Inv. di « pu k'an wei erl » = « non oso fare da ma.... » potrebbe stare la formula: « ning wei pu k'o ». Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1292, pag. 472.

3 pu k'an chin ts'un erl t'ui ch'ih

[3] Cfr. [2].

4 shih wei hsing wu hsing

6 jêng wu ti

5 jang wu pei

7 chih wu ping

[4-7] È il fare per mezzo del « non-fare ».

8 huo mo ta yü ch'ing ti

[8] Per « mo ta yü » cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1299, pag. 473. || « ch'ing » = « alla leggera ».

9 ch'ing ti

10 chi sang wu pao

[9-10] « chi » = « certo ». || Per « pao » int. « tutto ciò che si possiede di già ».

11 ku kang ping hsiang chi

12 ai chē shêng i

[11-12] Cfr. Cap. 30. 31.

70. **chih nan.**

1 *wu yên shên i chih* 2 *shên i hsing*

[1-2] Lao Ts ŭ ci si mostra qui uomo di genio: egli ha saputo condensare il suo mondo in formole adamantine e la sua dottrina come tutte quelle grandi sono semplici.

3 *t' ien hsia mo nêng chih* 4 *mo nêng hsing*

[3-4] Cfr. Cap. 20. 53. || Per l'antitesi tra vita dei sensi che svia, e vita dello spirito che concentra, cfr. Cap. 35 e Chuang Ts ŭ, Lib. 10. 12. 16. 17. 23. 27. 29. || La purificazione deve precedere la possibilità di comprensione.

5 *yên yu tsung*

6 *shih yu chün*

[5-6] « *yu tsung* » = « *aver antenati* » e « *yu chün* » = « *avere un padrone* ». Lao Ts ŭ vuol dire che le sue parole non sono il prodotto d'ispirazione momentanea ma di lunga riflessione. || Lo Strauss afferma che avendo Lao Ts ŭ fin ora rappresentato il « *tao* » come « *Princip des sittlichen Lebens* »; « *so wendet er es daher auch stets auf das praktische Leben an* » (pag. 309). Ciò potrebbe calzare per Confucio, ma lo S. dimentica che per Lao Ts ŭ è la concezione mistica del tao quel che più importa, e non l'utilitarismo pratico confuciano. || De Harlez: « *.... ont une raison d'être une cause originaire* ». || Strauss: « *einen Urheber einen Gebieter* » (così il Dvořák). || Legge: « *one originating an all comprehending* » (« *Lao Tses principle and rule was the Tao* »). || Wieger: « *principe et procédé supérieur* ». || Tutti i com. indig. rif. « *tsung* » e « *chün* » al « *tao* » e « *tê* » [cfr. E. in Julien, pag. 262]. || Grill cita a prop. un passo di Wên Ts ŭ nella trad. di De Harlez, Lib. III, 3. *Annales du Musée Guimet*, vol. XX, pag. 129.

7 *fu wei wu chih*

9 *chih wo chē hsi*

8 *shsh i fu wo chih*

10 *tsē wo kuei i*

[7-10] Lao Ts ŭ affer. sè e la sua dottrina essere una cosa sola. [Cfr. I Dialoghi di Confucio, XI, 32]. Cfr. Huai

Nan Tsü, Lib. 12 (ha «*pén*» inv. di «*chün*» [6]). || Alc. edit. hanno un «*ché*» relat. [cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 465, pag. 196] dopo «*wo*». || Alcuni intend. «*tsé*» non come part. avverb. ma come verbo = «*imitare*».

11 *shih i shêng jên pei ho* 12 *huai yü*

[11-12] Il testo è chiaro: «*pei ho*» = «*vestirsi di abiti grossolani*». || «*huai*» = lat. «*fovere*». || «*yü*» = «*gemma*» qui nel senso morale.

71. *Chih ping.*

1 *chih pu chih shang* 2 *pu chih chih ping*

[1-2] Cfr. I Dialoghi di Confucio, Lib. II. 17 (Legge, Giles). || Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 18. [*Chin. Rew.*, XVI, pag. 198] (Legge). || Ho Shang Kung affer. che sapere e far viste di non sapere è il massimo della virtù [«*tê chih shang*»]. || E. di Jul. (pag. 265) dice: «*è cosa sublime*» (ssü wei shang). Ciò è solo nel Saggio perchè disprezza d'esser conosciuto [cfr. Lieh Tsü, Lib. 2 e Chuang Tsü, Lib. 2. 5. 11. 25. 32]. || Il contrario di questo riserbo del Saggio è la petulanza dell'ignorante che pretende di sapere. || Carus: «*to know the unknowable that is elevating*» (!).

3 *fu wei ping ping* 4 *shih i pu ping*

[3-4] Han Fei Tsü, Lib. 7, che ripor. il passo ha inv. di «*ping ping*» «*pu ping*» ciò che equivarrebbe al contrario. || Legge definisce questa lezione a «*transcriber error*».

5 *shêng jên pu ping* 6 *i ch'i ping ping*
7 *shih i pu ping*

[5-7] Il testo è chiaro. La facoltà di sentire male del male non è propriamente l'appenarsi di una pena, cosa che a tutti riesce, ma consiste nel sapersi ribellare nell'intimo a ciò che non è giusto, all'apparenza che soppianta la presenza, al vero essere



sacrificato al falso parere: l'alta coscienza solo si appena del suo difetto, sente anche davanti al « *piccol fallo* » « *l'amaro morso* » dantesco e si corregge; non altrettanto chi ha fatto il callo alla menzogna per il suo piacere fittizio e fallace.

72. ai chi.

1 *min pu wei wei*

2 *tsê ta wei chih*

[1-2] I due « *wei* » scritti con ideogrammi diversi han qui lo stesso sign. (sec. Chia o Hung, Jul., pag. 266). || Il passo è int. divers.; Strauss riallaccia il Cap. ai due prec.; crede che si tratti della pena di morte, se non si rispetti le leggi dello Stato: sbaglia il senso di « *wei* » [De Harlez: « *la suprême majesté* »] (sec. Wang Pi). || Altri int. che non si tratti d'esecuzione capitale ordinata dal Sovrano, ma di una punizione naturale che arriva (*chih*) al passionato il quale trasgredisca alle leggi del tao.

3 *wu hsia ch' i so chü*

4 *wu yên ch' i so shêng*

[3-4] Il senso è esteso a tutta la vita e non solo rivolto al cittadino trasgressore. Lao Tsü ha detto pure che si può conoscere tutto senza uscire di casa. Cfr. Cap. 35. 46. 53. 55. 64. 75. || Per « *ch' i so* » cfr. v. d. Gabelentz, § 547, pag. 228. || « *yên* » ha con diver. lett. diver. sig. Cfr. Giles, *Chin. Engl. Dict.*, n. 13.031, pag. 1617: 1° « *yên* » 4 = « *aver disgusto per* »; 2° « *yên* » 1 = « *esser tranquillo* »; 3° « *yên* » 3 = « *nascondere* »; 4° (lett. « *yeh* ») = « *reprimere* ». || Cfr. Strauss, pag. 315. || Un quadro di semplice continenza sociale Lao Tsü lo traccia in Cap. 80.

5 *fu wei pu yên*

6 *shih i pu yên*

[5-6] Julien: « *ne me dégoûte point du mien, c'est pourquoi il ne m'inspire point de dégoût* ». || Strauss: « *macht man sichs nur nicht zu beschränkt, dann ists auch nicht zu beschränkt* ». || De Harlez: « *si on ne le méprise point soi même on ne sera point méprisé* ». || Grill: « *nur weil man nicht genügend ist,*

sind sie ungenügend ». || Wilhelm : « Dadurch eben, dass man nicht verdrüsslich wird, wird es nicht verdrüsslich » (così a. Carus). || Legge : « it is by avoiding such indulgence, that such weariness does not arise ». || Borel : « Nu, ik wolg niet van het mijne, daarom boezemt het mij geen walging in ».

7 shih i shêng jên 9 tsü ai pu tsü kuei
8 tsü chih pu tsü hsien 10 ku ch'ü pi chü ts'ü

[7-10] Cfr. per la chiosa Cap. 12. 38. || Per « tsü hsien » Cap. 22. || Per quel che riguarda la condotta del Saggio, cfr. Cap. 2. 7. 9. 10. 24. 28. 29. 30. 31. 34. 39. 42. 51. 63. 77. || Oltre a questo il nome del Saggio appare anche nei Cap. 5. 12. 26. 27. 32. 47. 49 (2 volte), 57. 58. 60. 64 (2 volte). 66. 70. 71. 72. 73. 78. 79. 81.

73. jên wei.

1 yung yü kan tsê sha
2 yung yü pu kan tsê huo

[1-2] Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 18: « nêng yung yü kan ». || Per « yung yü » cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 742, pag. 292 [riporta il passo di Lao Tsü]. || Trad. e comm. divergono: Julien (sec. E.): « qui met son courage à oser, trouve la mort » || Strauss: « Hat man Mut zu wagen, so tödlet man ». || « sha » = « uccidere » ha sign. passivo perchè verbo attivo in fondo alla frase senza oggetto. || Per l'eccezioni a cui va incontro questa regola cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 322, pag. 139. || De Harlez: « dans l'audace se fera tuer ». || Carus: « courage, if carried to daring leads to death ». || Wieger: « le courage actif (valeur guerrière) procure la mort ». || (Così a. il Dvořák, Wilhelm, Borel). || Legge: « he whose boldness appears in his daring is put to death ». || [2] non è che il contr. di [1]: il tutto si potrebbe matematicamente ridurre a « kan » = « sha »; « pu kan » = « huo ». || Il Grill non l'ha capito e sec. Strauss trad. « Hat man den Mut etwas zu wagen, so verhängt man die Todesstrafe; hat man den Mut sich auf das Gewagte nicht einzulassen, so lässt man am Leben ».

3 *ts'ü liang chē huo li huo hai*

[3] Cfr. cap. 1 [11]. || «*li*» corrisp. a «*huo*»; «*hai*» a «*sha*». || Per «*huo*... *huo*» cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 681, pag. 273 e § 1117, pag. 417.

4 *t'ien ti so wu*5 *shu chih ch' i ku*

[4-5] Si afferma l'imparzialità del tao per tutte le creature. || Cfr. Lieh Tsü, Lib. 6: colloquio tra Lao Tan e Kuan Yin. || Grill: «*wer weiss ob Anlass gegeben ist, ein dem Himmel verhasstes (todeswürdiges) Verbrechen anzunehmen*». || Wieger: «*car le ciel veut-il du mal à cet homme ou à cette nation? et pourquoi? qui le sait?*»

6 *shih i shêng jên*7 *yu nan chih*

[6-7] «*chih*» oggetto pronominale rende per posizione verbo attivo l'agg. neutro «*nan*» = «*difficile*» = ritiene cosa ardua decidersi.

8 *t'ien chih tao*10 *pu yên erl shan ying*9 *pu ch'êng erl shan shêng*11 *pu chao erl tsü lai*12 *t'an jan erl shan mo*

[8-12] Not. il parallelismo da [9-10]. || Vi ricorrono alcuni aspetti dell'azione inattiva del tao. || Lo Strauss cita qui la strofa di Friedrich von Logau: «*Gottes Mühlen mahlen langsam – mahlen aber trefflich klein – ob aus Langmut er sich säumet – bringt mit Schärf' er alles ein*» e il Carus, *Sexto Empirico* (adv. math.) «*ὁψε θεων ἀλευσι μυλοι ἀλευσι δε λεπτα*».

13 *t'ien k'ang k'uei k'uei*14 *shu erl pu shih*

[13-14] Il testo del Wieger ha «*lou*» = «*gocciare attraverso*» inv. del più generico «*shih*» = «*perdere*». La fine del Cap. incora al Saggio, nel giudicare e nel decidere, la remissione totale alla norma celeste.

74. *chih huò*.

1 *min pu wei ssü* 2 *nai ho i ssü chü chih*

[1-2] «*nai ho*» form. interr. dà un giro ipotetico alla frase. Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 677, pag. 272. || «*i*» ha qui val. strum.; cfr. ibidem, § 699, pag. 279. || Cfr. Cap. 72. 75.

3 *jo shih min ch'ang wei ssü* 4 *erl wei ch' i chē*

[3-4] «*jo shih*» form. ipot. causat. Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1153, pag. 430 e § 1428, pag. 509. || Il senso di «*ch'i*» = «*cosa torta*» «*misfatto*».

5 *wu tē shih erl sha chih* 6 *shu kan*

[5-6] Julien: «*qui osera (l'imiter)*». || Wilhelm: «*Wer getraut sich das?*». || Grill: «*wer wird (ein Verbrechen) wagen?*». || Cfr. Jul. che con Hsieh Hui ripor. il giudizio del fondatore della Din. Ming (1368-1643) T'ai Tsü Huang Ti, su questo passo di Lao Tsü.

7 *ch'ang yu ssü sha chē sha*

[7] In ogni modo un ufficiale addetto libera il Sovrano dal divenire tiranno. || Ho Shang Kung crede che per questo Uff. esecutore non s'intenda che il Cielo, giusto giudice e vendicatore delle offese. (Cfr. a. Wang Pi e Chiao Kung. || Cfr. per il conc. del Cielo, Cap. 73: «*t'ien chih so wo*».

8 *fu tai ssü sha chē sha* 9 *shih wei tai ta Chiang cho*

[8-9] «*tai*» = «*invece di*». || Traduco «*ta Chiang*» = «*fabbro*» nel senso di «*faber lignarius*» (Livio) = «*falegname*» in contr. a «*faber ferrarius*» (Plauto) = «*fabbro*» vero e proprio.

10 *fu tai ta Chiang cho* 11 *hsi yü pu Shang shou i*

[10-11] Cfr. la favola esopiana del «*Taglialegna e la Scimmia*» parafr. dal Firenzuola. || Cfr. per la fine Huai Nan Tsü, Lib. 12.

75. t'an sun.

x min chih chi

2 i ch'i shang shih shui chih to 3 shih i chi

[1-3] Cfr. Cap. 58 [1]. || Per «i» = «i.... ku» cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 720, pag. 285; pag. 1405, pag. 502. || «shang» = «shang chê» = «chi sta sopra» = «superiore». || Julien: «Prince». || Strauss: «Obrigkeit» || «shui» = «tassa» [si legge anche «l'ui» e «l'uan» = «abbrunarsi quando il periodo del lutto è già trascorso». [Cfr. Couvreur, Pet. Dict., pag. 421].

4 min chih nan chih 5 i ch'i shang chih yu wei

6 shih i nan chih

[4-6] Eguali osserv. per la sintassi di [1-3]; cfr. anche [7-9]. || «yu wei» è complesso nominale. || Cfr. Cap. 57: «wo wu wei erl min tsü hua» e Cap. 65.

7 min chih ch'ing ssü

8 i ch'i chiu shêng chih hou

9 shih i ch'ing ssü

[7-9] «ssü» non signif. qui come crede il Grill: «Verlust des Lebens» (pag. 117) nel senso di «Die Entbehrung und den Verlust des Tao» (pag. 195, not. 2) ma di vera e propria morte corporale nella quale incorre l'abbandonato dal tao per i rischi della bramosia di vita. Cfr. Cap. 50. 72. || Julien: «méprise la mort» (falsa il concetto; così a. Strauss e De Harlez). || Wieger: «s'expose légèrement à la mort» (dà nel giusto). || Wilhelm: «den Tod zu leicht nehmen». || Carus: «make light of death on account of». || Una variante per «shêng chih hou» = «eccesso di vita» è «shêng chih chieh» = «limitazione di vita». || Julien: «cherche avec trop d'ardeur les moyens de vivre». || Strauss: «weil es Lebensübermaas verlangt». || Carus: «the intensity of their clinging to life». || De Harlez: «chercher la substance même de la vie». || Wieger: «aime trop la vie».

- 10 *fu wei wu i shêng wei chê*
 11 *shih hsien yü kwei shêng*

[10-11] Ho Shang Kung integra «*wei chê*», con «*wei wu chê*» = «*chi si fa un'occupazione di*». || Per «*hsien yü*» cfr. v. d. Gab'elentz, op. cit., § 792 (III), pag. 310 [riporta il passo di Lao Tsü]. || «*wu i wei*» sta in antitesi con «*kwei*». || Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 12.

76. chieh ch' iang.

- 1 *jên chih shêng ye jou jê*
 2 *ch' i ssü ye chien ch' iang*

[1-2] Cfr. Cap. 52.

- 3 *ts'ao mu chih shêng ye jou t'sui*
 4 *ch' i ssü ye k'u kao*

[3-4] Cfr. Cap. 36. 43. 78. || Not. il parallelismo con [1-2].

- 5 *ku chien ch' iang chê* 7 *jou jê chê*
 6 *ssü chih t'ü* 8 *shêng chih t'u*

[5-8] E. di Jul. int. «*t'u*» = «*discepolo, seguace*» = «*lei*», = «*qualità*». [Cfr. Julien, pag. 280].

- 9 *shih i ping ch' iang*
 10 *tsê pu shêng*
 11 *mu ch' iang tsê kung*

[9-11] De Harlez legge invece di «*kung*» «*ping*». || «*kung*» = «*sacrificare*». || G. di Jul. int. «*abbracciare*» sott.: «*per abbatterlo*». || Wilhelm: «*braucht er (l'albero) Stützen*».

- 12 *ch' iang ta ch'u hsia*
 13 *jou jê ch'u shang*

[12-13] Cfr. Cap. 36. 78.

77. t'ien tao.

- 1 t'ien chih tao 3 kao chē i chih
2 ch' i yu chang kung hu 4 hsia chē chū chih

[1-4] Per «t'ien tao» = «t'ien». Cfr. Cap. 9. 47. 59. 68. 73. 77. 79. 81. || «hu» può avere senso tanto interrogativo che esclamativo. || Bisogna sapere che l'arco cinese si tende in senso contrario al nostro. || Cfr. S. Matteo, 20. 16. || Il testo è chiaro.

- 5 yu yū chē sun chih 6 pu tsu chē pu chih

[5-6] Una var. di «pu chih» è «yū chih». || Grill (sec. Strauss) richiama a I Samuele, 2., 7., dove si afferma la stessa cosa per Geova. || Per i complessi nominali «yu yū chē» e «pu tsu chē» cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 469, pag. 198.

- 7 t'ien chih tao 8 sun yu yū 9 erl pu pu tsu

[7-9] Not. l'elisione di «chē» ai gruppi nominali «yu yū» e «pu tsu» per la ragione di questa cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1129, pag. 421.

- 10 jên chih tao tsê pu jan 11 sun pu tsu
12 i fêng yu yū

[10-12] Si allude oltre che al difetto dell'organizzazione statale, al particolare abuso dei funzionari in carica propensi al ricco e avversi al proletario.

- 13 shu nêng yu yū i fêng t'ien hsia

[13] Per «i» cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 705, pag. 281. || Grill: «*wer vermag so viel zu erübrigen?*» || Wieger (parafraza): «*alors que tout superflu devrait revenir à l'empire (au peuple)*». || De Harlez (non ha compresa la funzione di «i» davanti a «fêng»!): «*employer POUR (!) élever les autres*». || Dvořák: «*mit dem was er mehr hat dem Reiche aufzuwarten*».

14 *wei yu tao chē*

[14] Cfr. Cap. 35. 51. 62. 70.

15 *shih i shēng jēn* 16 *wei erl pu shih*

17 *kung ch'ēng erl pu ch'u*

[15-17] È ripetuto dalla fine del Cap. 2.

18 *pu yü hsien hsien*

[18] Cfr. Lieh Ts ũ, Lib. 2; Chuang Ts ũ, Lib. 6, 24. 32. || Qui « *chien* » = « *vedere* » va letto « *hsien* » « *far apparire, mostrare* ».

78. *jēn hsin.*

1 *t' ien hsia jou jē* 2 *mo kuo yü shui*

[1-2] Cfr. Cap. 8. || Per « *mo kuo yü* » cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1299, pag. 493.

3 *erl kung chien ch' iang chē* 4 *mo chih nēng shēng*

[3-4] Per « *erl* » cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 634, pag. 259. || Per « *chih* » oggi. invertito a causa dal prec. « *mo* » neg. cfr. *ibidem*, § 343-344, pag. 146-147.

5 *i ch' i wu i i chih*

[5] « *wu i* » = « *wu so i* ». || « *i* » (2^o) [Cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 396] = « *sostituire* » (sec. E. di Jul. la frase intera dovrebbe essere: « *wu wu k'o i i chih* » = « *non c'è cosa che la possa sostituire* ». || De Harlez: « *on ne peut la traiter comme chose de peu d'importance* ». || Carus: « *there is nothing that herein takes its place* ». || Dvořák: « *nichts womit man es austauschen möchte* ». || Wieger: « *aucun être ne peut se passer d'elle (pour boire, croître, ecc.)* ». || Wilhelm: « *es kann durch nichts verändert werden* ». || Borel: « *Daarom is er niets, dat water evenaart* ».

6 jê chih shêng ch' iang 8 t' ien hsia mo pu chih
7 jou chih shêng kang 9 mo nêng hsing

[6-9] Per « *chih* » anteposto cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 425, pag. 179. || Per la vitt. del debole sul forte cfr. Cap. 52, 66. 67. 68. 69. 70. 76. || Int. all'umiltà vittoriosa cfr. Cap. 36, 43, e Lieh Tsu, Lib. 2 dove la debolezza (« *jou* ») è chiamata la via della vittoria: « *ch'ang shêng chih tao* ». || « *mo pu* » (due neg. che affermano). || Più d'una volta si allude nel testo al caso strano che la gente veda una verità ma non la sappia seguire.

10 shih i shêng jên yün 11. shou kuo chih kou
12 shih wei shê chi chu

[10-12] « *kou* » (non « *heou* » come scriv. il Julien!) = « immondizia, immoralità ». Cfr. Giles, *Chin. Engl. Dict.*, n. 6163, pag. 770. || Per « *shê chi* » cfr. O. Z. Tsang, op. cit., pag. 600: « *the spirits of land and grain* ». || « *chu* » = « *padrone* », qui = « *presiedere* » al sacrificio « *Shê Chi* » che solo l' Imp. mediatore tra cielo e terra offriva ogni anno in rappresentanza del popolo. || Cfr. Edkins, *Religion of China*, pag. 37, e Wiegner, *Histoire des Croiances religieuses et des opinions Philosophiques en Chine*. || Era questo, ufficio sommo: Lao Tsù vuol dire che chi si abbassa sarà innalzato: chi non teme di assumere su di sé le cose brutte che si appastano inevitabili sulla compagine di uno Stato, avrà, abbassandosi così, il premio più alto. || Julien (trad. *kou*) « *opprobres* ». || Strauss: « *Unreinigkeiten* ». || Carus: « *sin* ». || De Harlez: « *les taches* ». || Legge: « *reproch* ». || Dvořák: « *Schmutz* ».

13 shou kuo chih pu hsiang 14 shih wei t'ien hsia wang

[13-14] È parall. nel senso e nella forma a [10-12]. || « *pu hsiang* » « *sventura* » corr. a « *kou* » [11]. || Si allude alle due massime calamità cinesi: « *carestia* » e « *alluvione* ». || Il buon Regn. prendendo su di sé questi malanni, cioè cercando di rimediarvi si cattiverà l'amore del popolo, che nei malanni è sempre solo. Cfr. per i cap. ver. da [11] a [14] Huai Nan Tsü, Lib. 12. || Legge (sec. Wu Ch'ing) vorrebbe che i cap. ver. [12-15] formassero il principio del cap. seguente.

15 *shêng yên jo fan*

[15] « *fan* » « *distorto* ». || W i e g e r : « *offense* » cioè gli orecchi della gente.

79. *jên ch' i*.

1 *ho ta yüan* 2 *pi yu yü yüan*
3 *an k'o i wei shan*

[1-3] Cfr. I Dialoghi di Confucio, Lib. XV, 20. || II [3] stato è cap. in diversi modi. || J u l i e n : « *comment pourraient-ils devenir vertueux?* ». || S t r a u s s : « *wie kann man gut machen* ». || C a r u s : « *how can this be made good* ». || G r i l l : « *wie sollte man es auch in der Gewalt haben edel zu machen* ». || W i l h e l m : « *wie kann man das für gut halten* ». || W i e g e r (parafra): « *la charité ne revient pas à l'état ou elle était auparavant* ». || D e H a r l e z : « *en la calmant entièrement on pourra rétablir la bienveillance (dans les cœurs)* ». || D v o r á k non traduce il passo ma ne dà il contenuto (cfr. pag. 86). || B o r e l : « *De kwestie is, hoe dit nu goed te maken* ».

4 *shih i shêng jên* 5 *chih tso ch' i erl pu tsê yü jên*

[4-5] I trad. ci fanno sapere [cfr. J u l . , pag. 244; D e H a r l e z , pag. 72, not. 6; S t r a u s s , pag. 336, not. 2] che in antico i termini del contratto venivano incisi sopra apposite tavolette di legno (*ch' i*) in modo che sulla parte sinistra stava la dichiarazione dell'obbligo, su quella destra « *die stipulierte Berechtigung* » come scrive lo S t r a u s s . Separate le tavolette ogni contraente riteneva la sua: la giustezza del contratto si provava col ricomporre le due parti separate. Per estensione l'immagine del contratto qui evocata da L a o T s ũ , sta a significare che il buon Governo piglia su di sé gli obblighi non rinunciando ai diritti: per lui del resto tutti-gli obblighi si riducono alla pratica del non-fare.

6 *yu tê ssü ch' i* 7 *wu tê ssü ch' ih*

[6-7] « *ssü* » sign. = « *presiedere* ». Cfr. O. Z. T s a n g , op. cit., pag. 129. || « *ch' ih* » = « *ch' i fa* » è un'imposta speciale sotto la

Din. Chou [1050-256]. Cfr. Legge, *Confucian Analects*, 12. 9. 2; Mêng Tsü, III, 1. 3. 6. || Cfr. E. di Jul., pag. 291. || L' Imp. che dà alle famiglie povere terre a coltivare (*kung t'ien*) è che reclama il 10% sulla raccolta, somiglia molto a chi tiene la parte sinistra (*ch'i*) del contratto; cioè dà più che non pigli. || I trad. esprimono in modi diver. il contrasto dell'azione del virtuoso e del non virtuoso. || Julien: «.... *songe à donner à demander* ». || Strauss: « *besorgt den Vertrag des Auszehnten* ». || De Harlez: «.... *se préoccupe (d'arriver à) un accord.... pense qu'à ses raisons de plaintes* ». || Carus: «.... *attend to their obligations to their claims* ». || Legge: « *regards only the conditions of engagement favourable to himself* ». || Wilhelm: « *hält sich an seine Verpflichtung an die Forderung* ». || Wieger: «.... *laisse dormir ses titres extorque ce qui lui est dû* ». || Dvořák: «.... *waltet des Vertrags des Zehnten* ». || Borel: «.... *zorgt voor geven zorgt voor eischen* ».

8 *t'ien tao wu ch'in* 9 *ch'ang yü shan jên*

[8-9] Cfr. Huai Nan Tsü, Lib. 14. || « *wu ch'in* » = non s'imparenta, nella sua preferenza, con nessuno.

80. **tu li.**

1 *hsiao kuo kua min*

2 *shih yü shih pai chih ch'i* 3 *erl pu yung*

[1-3] « *shih* » verb. causat. Cfr. v. d. Gabelentz, op. cit., § 1153, pag. 430; § 1428, pag. 509. || « *shih pai chih ch'i* » è stato interp. in diversi modi: tutto dipende dal come s'int. « *ch'i* » che vuol dire: « *vaso* » (e per estens.) = « *capacità* » o « *strumento da guerra* ». || Julien e Legge int. « *cento uomini* » (da guerra). || « *pai* » = « *persona saggia* »: nell' Imp. ciò veniva a signif. una classe di nobili che teneva i più importanti posti nell'amministrazione. || Legge ricord. Mêng Tsü; Lib. V, 2. 4. 3. || Wilhelm trad. « *hunderterlei Geräte* ». || De Harlez: « *armes pour des décuries et des centuries* ». || Strauss: « *Rüstzeug für zehn Aldermännern* ». || Carus: « *aldermen who are possessed of power* ». || Legge: « *individues with the abilities of ten or a hundred men* ». || Dvořák: « *dass es Beamte* ».

über 10 und 100 habe». || Borel: «al waren er wapenen voor tientallen of honderdtallen». || Grill: «Talente eines ganzen Zehnts von Exzellenzen». Il senso è che usare tutta questa gente di talento porterebbe il maggiore imbroglio del mondo.

4 shih min chung ssü 5 erl pu yüan t'u

[4-5] «chung» è qui verb. att.

6 sui yu chou yü 8 sui yu chia ping

7 wu so ch'êng chih 9 wu so ch'en chih

[6-9] Not. il parall. || Il testo è chiaro. || «wu so» = «wu so i». || Cfr. Cap. 46. || La guerra è solo accettata come mezzo di difesa.

10 shih min fu 11 chieh shêng erl pu yung chih

[10-11] Si allude al sistema aulico di scambiare le idee per mezzo di cordicelle annodate prima della invenzione della scrittura cinese. Cfr. I Dialoghi di Confucio, Introd., pag. XII. || Questo «chieh shêng» somiglia al QUIPPUS dei Peruviani. || Cfr. Ssü Ma Ch'ien, *Mémoires Historiques*, trad. da Chavannes, I, p. 6 e Wieger, *Textes Historiques*, II edit., pag. 17. || È il richiamo cordiale alla beata ignoranza primitiva.

12 kan ch' i ssü mei ch' i fu

13 an ch' i chü lo ch' i su

[12-13] Non distornati da falsi costumi, staranno in pace trovando saporosa e accettabile la loro chiusa esistenza. Il testo è chiaro. || Gli agg. neutri «kan, mei» han qui sign. verbale att. = «trova dolce, bello, ecc.». || «an, lo» sono verbi neutri di per se stessi.

14 lin kuo hsiang wan

15 chi ch'üan chih shêng hsiang wên

16 min chih lao ssü 17 pu hsiang wang lai

[14-17] Sommo della indifferenza taoista. || Giles afferma che la chiusa è di Huai Nan Tsü (ved. Grill, pag. 201) con la var. di «k'ou» inv. di «ch'üan». || Cfr. Ssü Ma Ch'ien,

Shih Chi, Lib. 209. || Cfr. Cap. 3. 65; *Lieh Tsü*, Lib. 2; *Chuang Tsü*, Lib. 10. 16. 23. 29.

81. hsien chih.

- | | | | |
|---|------------------------|---|-------------------------|
| 1 | <i>hsin yên pu mei</i> | 3 | <i>shan chê pu pien</i> |
| 2 | <i>mei yên pu hsín</i> | 4 | <i>pien chê pu shan</i> |

[1-4] Per il parlare in gen. cfr. Cap. 17. 23. 27. 62. 63. || Per il non-parlare, cfr. Cap. 5. 43. 45. 56. 73. 78. || L'idea alta ha semplice veste. || Julien: «....'n'est pas disert». || Strauss: «.... redekünstelt nicht». || Legge: «those who are skilled (in the tao) do not dispute (about it)» [così a. De Harlez]. || Carus: «.... are not contentions». || Borel: «niet welsprekend».

- | | | | |
|---|-----------------------|---|-----------------------|
| 5 | <i>chih chê pu po</i> | 6 | <i>po chê pu chih</i> |
|---|-----------------------|---|-----------------------|

[5-6] Cfr. contro la scienza di dettaglio Cap. 48.

7 shêng jên wu chi

[7] Per i disint. del Saggio cfr. *Introd.*, pag. LX.

- | | | | |
|---|----------------------|----|---------------------|
| 8 | <i>chi i wei jên</i> | 10 | <i>chi i yü jên</i> |
| 9 | <i>chi yü yu</i> | 11 | <i>chi yu to</i> |

[8-11] Cfr. *Chuang Tsü*, Lib. 33. || Il testo è chiaro.

- | | | | |
|----|-----------------------|----|---------------------------|
| 12 | <i>t'ien chih tao</i> | 14 | <i>shêng jên chih tao</i> |
| 13 | <i>li erl pu hai</i> | 15 | <i>wei erl pu chêng</i> |

[12-15] Pare che il valore dell'ultimo «wei» contenuto in questo testo celebre che qui appare espresso in senso positivo smentisca il valore di tutti gli altri «wu-wei»: il non-fare sboccherebbe allora nel «fare»: ma si deve intendere un «fare superiore», cioè quella tacita eppur vitale influenza che si sprigiona da tutta la personalità del Saggio perfetto.

INDICE

INTRODUZIONE.

I. - LAO TSŮ:

L'età che fu sua	Pag.	VII
L'uomo e l'opera		XVI
Lao Tsù e Confucio		XXII

II. - IL TAO TÊ CHING:

La forma	XXVII
Il testo e il commento	XXIX
Questioni e traduzioni	XXXIX

III. - LA DOTTRINA DI LAO TSŮ:

Cosmologia: Monismo	LI
Etica: Il non-fare	LVII
Politica: Assenzionismo trascendentale	LXII

TAO TÊ CHING.

PARTE PRIMA.

- [1] Il Principio, pagina 3 [2] Autocultura, pag. 5 [3] Tenere in pace il popolo, pag. 7 [4] Il senza-origine, pag. 9 [5] L'uso del vòto, pag. 10 [6] Il compiersi degli aspetti, pag. 11 [7] Velare i propri meriti, pag. 12 [8] La facile natura, pag. 13 [9] Starsene calmi, pag. 14 [10] Quel che possiamo fare, pag. 15 [11] L'utilità del nulla, pag. 16
-

[12] La repressione delle voglie, pag. 17 [13] Schifar la vergogna, pag. 18 [14] La laude del mistero, pag. 19 [15] La rivelazione della virtù, pag. 21 [16] Il ritorno al principio, pag. 23 [17] Il puro costume, pag. 25 [18] L'affralimento dei costumi, pag. 26 [19] Il ritorno alla sincerità, pag. 28 [20] Diverso dal volgare, pag. 29 [21] Lo svotato cuore, pag. 31 [22] Aumentare l'umiltà, pag. 33 [23] Vacuità e inesistenza, pag. 35 [24] L'amara grazia, pag. 36 [25] L'imaginato mistero, pag. 37 [26] La virtù della gravità, pag. 39 [27] L'uso dell'abilità, pag. 41 [28] Il ritorno al genuino, pag. 43 [29] Il non fare, pag. 45 [30] Fare a modo con l'armi, pag. 47 [31] Metter da parte la guerra, pag. 49 [32] La virtù del Santo, pag. 51 [33] Sapere distinguere, pag. 53 [34] Fiducia nella perfezione, pag. 54 [35] La virtù dell'umanità, pag. 56 [36] Il misterioso lume, pag. 57 [37] La funzione del governo, pag. 59.

PARTE SECONDA.

[38] Intorno alla virtù, pagina 61 [39] Il principio della legge, pag. 63 [40] L'utilità del retrocedere, pag. 65 [41] Medesimezza e divergenza, pag. 66 [42] Metamorfosi del tao, pag. 68 [43] Applicazione universale, pag. 70 [44] Precetti fissi, pag. 71 [45] L'immensa virtù, pag. 72 [46] Moderare i desideri, pag. 74 [47] Lungimiranza, pag. 76 [48] Dimenticare la scienza, pag. 77 [49] La virtù della sopportazione, pag. 78 [50] Fare stima della vita, pag. 80 [51] La cultura della virtù, pag. 82 [52] Il ritorno all'origine, pag. 84 [53] La prova della sovrabbondanza, pag. 86 [54] La coltura della intuizione, pag. 88 [55] L'impronta del mistero, pag. 90 [56] La virtù trascendentale, pag. 92 [57] Il semplice costume, pag. 94 [58] Obbedire al mutamento, pag. 96 [59] Conservare il tao, pag. 98 [60] Per rimanere in soglio, pag. 100 [61] La virtù dell'umiltà, pag. 102 [62] L'azione del tao, pag. 104 [63] Pensare

al cominciamento, pag. 106 [64] Il rispetto al minuscolo, pag. 108 [65] La virtù genuina, pag. 110 [66] Posporre se stessi, pag. 112 [67] Le tre cose preziose, pag. 114 [68] Riallacciarsi al cielo, pag. 116 [69] L'impiego del mistero, pag. 117 [70] L'ardua conoscenza, pag. 119 [71] La malattia del sapere, pag. 121 [72] L'amore per se stessi, pag. 123 [73] L'azione conforme, pag. 125 [74] Dominare le proprie illusioni, pag. 126 [75] Il danno della cupidigia, pag. 128 [76] Avvertimento contro la durezza, pag. 130 [77] La norma celeste, pag. 132 [78] Affidarsi alla fede, pag. 134 [79] L'osservanza del patto, pag. 135 [80] Indipendenza, pag. 136 [81] L'ignuda natura, pag. 138.

IL COMMENTO E LE NOTE Pag. 141

